

# دراسات في الفكر الفلسفي الأخلاقي

## عند فلاسفة اليونان

دكتور

عبد العال عبد الرحمن عبد العال

مركز سور الأزبكية

[WWW.BOOKS4ALL.NET](http://WWW.BOOKS4ALL.NET)

<https://twitter.com/SourAlAzbakya>



# منتدی سور الازبکیہ

[WWW.BOOKS4ALL.NET](http://WWW.BOOKS4ALL.NET)

<https://twitter.com/SourAlAzbakya>

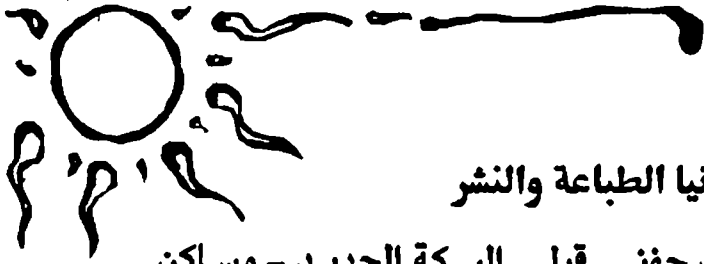
<https://www.facebook.com/books4all.net>



دراسات فى الفكر الفلسفى الأخرافى

---

عند فلاسفة اليونان



الناشر: دار الوفاء لذنيا الطباعة والنشر

العنوان: بلوك ٣ ش ملك حفنى قبلى السكة الحديد - مساكن  
درباله - فيكتوريا - الإسكندرية.

تليفاكس: ٥٢٧٤٤٣٨ / ٠٠٢٠٣ (٢ خط) - موبايل / ٠١٠١٢٩٣٢٣٣

الرقم البريدى: ٢١٤١١ - الإسكندرية - جمهورية مصر العربية.

**E- mail**

[dwdpress@yahoo.com](mailto:dwdpress@yahoo.com)

[dwdpress@biznas.com](mailto:dwdpress@biznas.com)

**Website**

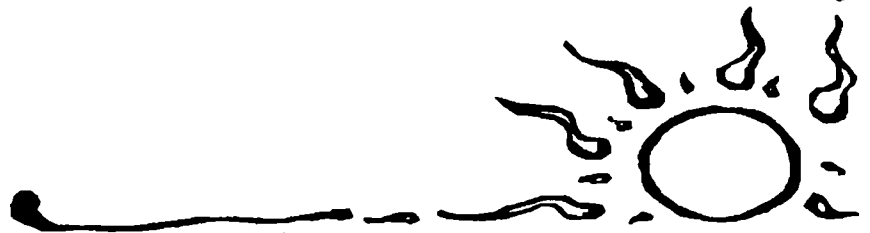
[http:// www.dwdpress.com](http://www.dwdpress.com)

عنوان الكتاب : دراسات فى الفكر الفلسفى الأخلاقى عند فلاسفة اليونان

المؤلف : د. عبد العال عبد الرحمن عبد العال

رقم الإيداع : ١٩٤٣٣ / ٢٠٠٣

الترقيم الدولى : 5 - 422 - 327 - 977



# دراسات فى الفكر الفلسفى الأءلاقى عند فلاسفة اليونان

ءكتور

عء العال عبد الرحمن عبد العال

أستاذ الفلسفة اليونانية المساعء

كلية الآءاب - ءامعة المنصورة

الناشر

ءار الوفاء لءنبا الطباعة والنشر

ءللفاكس: ٥٢٧٤٤٣٨ - الإسكءرية



# إهداء

إلى بناتي الأعزاء

ريهام & وراندا & وراينا





## مقدمة

يسرنى أن أقدم للقارئ العربي هذه الدراسات الأصيلة فى الفكر الفلسفى الأخلاقى عند فلاسفة اليونان، حرصت على تقديمها برؤية معاصرة تعكس طبيعة رؤية العالم الإنسانى لدى اليونان، وإطلاقاتنا نحن على تلك الرؤية من خلال قراءتنا لأهم النصوص التى تركوها لنا فى هذا الإطار .

فالنص يحمل دائما رؤية العالم الذى ينتمى إليه من خلال فعل الكتابة ورؤية عصرنا من خلال فعل القراءة، ولا تعنى القراءة هنا النطق طبقا لمخارج الأصوات، وإنما تعنى الفهم الذى هو فى نهاية الأمر عبارة عن رؤية لعصر القارئ وثقافته المنتجة التى تمكنه من عمليتى الفهم والتفسير.

وانطلاقا من هذه الرؤية المعاصرة لقضايا الفكر الفلسفى القديم جاءت الدراسة الأولى بعنوان "قيمة الفوارق الكمية فى فلسفة اللذة عند فلاسفة اليونان"، وكما نعلم أن نظرية الفوارق الكمية فى التفرقة بين اللذات المتعددة أو ما يطلق عليه نظرية "حساب اللذة" - تنتمى إلى العصر الحديث وهى على وجه التحديد نتاج مذهب المنفعة العامة عند الفيلسوفين الإنجليزيين جريمى بنتام وجون ستيوارت مل، ولكننا فى هذه الدراسة لن تقدم لهذه النظرية عند هذين الفيلسوفين، بل سنحاول قراءة فلسفة اللذة عند فلاسفة اليونان من خلال هذه النظرية الحديثة، وتأويل النصوص القديمة فى هذا المجال تأويلا يكشف لنا عن مدى معرفة فلاسفة اليونان، بهذه الفوارق الكمية فى حساب اللذة رغم اختلاف ثقافة عصرهم ومتطلباته.

وأما الدراسة الثانية فهى بعنوان "فلسفة الألم عند هيجسياس القورنياى أصولها وآثارها فى الفلسفة الهيلينستية والرومانية"، وشخصيته هذه الدراسة أحد تلاميذ المدرسة القورنياية أشهر المدارس السقراطية الصغرى التى تبنت اللذة الحسية كفاية للسلوك الإنسانى، ولكنه انعطف بفلسفته بعيداً عن اللذة وصاغ رؤيته للحياة فى صورة متشائمة، وقد حاولت فى هذه الدراسة قراءة رؤية هيجسياس من خلال فلسفة الألم ومصادرة وألوانه رغم أن الألم عند فلاسفة اليونان لم يكن يمثل فلسفة فى الحياة ذات معالم واضحة كما فى العصر الحديث.

وأما الدراسة الثالثة فهي بعنوان " وحدة الجنس البشرى والدعوة إلى مجتمع عالمى عند الرواقيين" وهذه الدراسة تأصيل لأهم قضايا عصرنا وهى قضية العولمة التى تلاشت معها الحدود والفواصل المكانية والزمانية وجعلت من العالم قرية صغيرة، وهى أيضا دعوة إلى أن يكون تلاشى الحدود والفواصل قائم على أساس المحبة والإخاء والمساواة والحرية، تلك المبادئ الأخلاقية النبيلة التى تبنتها المدرسة الرواقية فى دعوتها إلى العالمية .

وأما الدراسة الرابعة والأخيرة فهي بعنوان مفهوم الفضيلة عند سينيكا، وكما نعلم أن الدراسات العربية السابقة تناولت هذه القضية عند الرواقيين بصفة عامة على اعتبار أنها من أهم القضايا التى اتفق حولها كافة الرواقيين ، لذا تعد هذه الدراسة من أولى الدراسات العربية التى تقدم لهذه القضية عند أبرز الرواقيين الرومان ( سينيكا) بصفة أساسية وبرؤية أكثر تحديدا وتخصصا فى فلسفته.

وقد قدمت لكل دراسة من هذه الدراسات السابقة بتمهيد تناولت فيه أهمية الموضوع وعناصره الأساسية والمنهج الذى اعتمدت عليه فى البحث، كما ألحقت كل دراسة بأهم النتائج التى انتهت إليها، وكذلك قائمة بأهم المصادر والمراجع المتخصصة التى اعتمدت عليها.

وأخيرا أتمنى أن أكون قد وفقت فى تدبير هذه القضايا الفلسفية القديمة فى ثوب جديد يتلاءم مع طبيعة العصر الذى نعيش فيه ، حتى لا يكون الإبداع القديم قد أصبح فى ذمة التاريخ.

**والله ولى التوفيق**

**دكتور**

**عبد العال عبد الرحمن عبد العال**

**المنصورة فى ٢٠٠٤**

## قيمة الفوارق الكمية فى فلسفة اللذة عند فلاسفة اليونان

تمهيد:

تعتبر نظرية حساب اللذة هى المحصلة النهائية لتطور الهيدونية<sup>(١)</sup>. منذ بدايتها عند أرسطوس القورينائى حتى استقرارها وإرثاء معالمها الكلية والأكثر غيرية وإنسانية على يد الفيلسوفين الإنجليزيين جرمى بنتام (١٧٤٨ - ١٨٣٢ م) وجون ستيوارت مل (١٨٠٦ - ١٨٧٣ م)، اللذين اتخذوا من الهيدونية الاجتماعية او للمتعة العامة أساسا للأخلاق فالخير فى رأيهم ما هو نافع لنا، وما هو نافع لنا إنما هو الذى يكون فى الوقت نفسه نافعا لغيرنا، وحساب اللذة هو ما يضمن لنا تحقيق أكبر قدر من النفع لنا ولغيرنا.

ويقوم حساب اللذة فى مذهب المنفعة العامة على أساس مجموعة من العوامل التى تؤثر فى كم اللذة، أوز بمعنى آخر إن تفضيل لذة على أخرى يرجع إلى قيمة الفوارق الكمية التى تتوافر فى هذه اللذة والتى تكون الدافع وراء تفضيلنا واختيارنا لها. من هذه العوامل عامل الشدة "Intensity" أو الكثافة والذى يقاس به حدة اللذة أو ضعفها، وعامل الزمن أو الديمومة "Duration" والذى يقاس به طول مدة اللذة أو قصرها، وعامل الامتداد "Extent" والذى يقاس به عدد الأفراد الذين يمكن أن يشعروا بها فى وقت واحد، وأخيرا عامل الخصوبة "Fecundity"، وعامل النقاوة "Purity"<sup>(٢)</sup>.

(١) الهيدونية - Hedonism كلمة أصلها يونانى مشتقة من Hédoné- أى جدل أو سرور ومعناها الأوسع "اللذة" وهى فى مبادئ الآداب، اصطلاح يشمل كل نظريات السلوك التى تتخذ صورة من اللذة أساسا لدستورها. وللهيدونية مظاهر شتى منها الهيدونية الأخلاقية التى نحن بصدد دراستها، والهيدونية السيكولوجية، والهيدونية المنطقية، وتشمل الهيدونية الأخلاقية على الهيدونية الفردية والهيدونية الجماعية. راجع: إسماعيل مظهر: فلسفة اللذة والألم، دار النهضة المصرية القاهرة، سنة ١٩٣٦ م، ص ٨٦.  
(٢) زكريا إبراهيم: المشكلة الخلقية، ط٢، مكتبة مصر، القاهرة، سنة ١٩٧٥، ص ٧٥.

وانطلاقاً من نظرية حساب اللذة تناقش هذه الدراسة قيمة الفوارق الكمية "Quantitative" في فلسفة اللذة عند فلاسفة اليونان، ولعل اختياري هذا العنوان قيمة الفوارق الكمية بدلا من نظرية حساب اللذة راجع إلى أن مصطلح نظرية من المصطلحات الحديثة ولا يمكن أن نطلقه على الحساب اللذي عند فلاسفة اليونان وكذلك حتى لا نبالغ في تقديرهم لقيمة هذه الفوارق الكمية، صحيح أنهم عرفوا معظمها لكن من المؤكد أن هذه الفوارق لم تكن مجتمعة لديهم تحت ما يسمى نظرية حساب اللذة كما صاغها بنتام وجون ستيورات مل في العصر الحديث.

ويرجع اختيار هذا الموضوع إلى الحاجة الملحة في التعرف على حقيقة ما يقال بين ثنايا العديد من المؤلفات في الفلسفة الأخلاقية القديمة عن كون هذه الأخلاق تتسم بالجمود وعدم التطور وأن هذا الجمود راجع إلى عدم اعتراف فلاسفة اليونان بالتطور الكمي للقيم المعروفة آنذاك خاصة قيمة اللذة والألم، وعلى النقيض من هذا نجد من يصف الأخلاق اليونانية بأنها تنطوي على الجذور الأولى لمذهب المنفعة في العصر الحديث وأن فلاسفة اليونان عرفوا الحساب اللذي وأن أرسطوبوس وأبيقور وغيرهما هم رواد نظرية المنفعة في العصر القديم.

والواقع أن التعرف على حقيقة موقف فلاسفة اليونان من الفوارق الكمية في فلسفة اللذة كان الدافع لهذه الدراسة لحسم هذا الخلاف بين أصحاب الرؤية المثالية لهذه الأخلاق والرؤية النفعية. لهذا تبدو إشكالية الدراسة واضحة في العديد من التساؤلات التي سوف أحاول الإجابة عليها خلال هذه الدراسة. من هذه التساؤلات:

١- هل عرف فلاسفة بالفعل مجموعة الفوارق الكمية في المفاضلة بين اللذات، أم أن الأفكار الكمية غابت عن تقديرهم لقيمة اللذة والألم؟

٢- هل نادى فلاسفة اليونان بالتمسك بتلك الفوارق حين المفاضلة بين اللذات؟

٣- هل توجد إرهاصات للنفعية الحديثة في فلسفة اللذة عند فلاسفة اليونان، أم أن فلاسفة اليونان كانوا على درجة عالية من الترفع والمثالية الأخلاقية؟

وفي سبيل الإجابة على هذه التساؤلات تتبعتم موقف فلاسفة اليونان من ماهية اللذة وطبيعتها بداية من أرسطوبوس وحتى الرواقيين وتحليل عناصر هذا الموقف

وبيان مدى معرفتهم واعترافهم :تيممة الفوارق الكمية فى المفاضلة بين اللذات المتاحة ومقارنة آرائهم بالنظرية الحديثة فى حساب اللذة، وذلك من خلال مجموعة من العناصر الهامة :

### **أولاً: اللذة الحاضرة عند أرسطوس القورينائى:**

وقد تناولت فى هذا العنصر ماهية اللذة عند أرسطوس القورينائى وطبيعتها وكيف تنشأ، وكذلك تحليل موقف أرسطوس من الفوارق الكمية وقيمتها فى فلسفة اللذة عنده.

### **ثانياً: الحساب اللذى عند أفلاطون :**

وقد تناولت فى هذا العنصر حجج أفلاطون فى دحض المذهب القائل بأن اللذة هى الخير الأقصى، وكذلك بيان موقف أفلاطون من ماهية اللذة وكيفية حدوثها، وأخيراً تتبعت قضية الفوارق الكمية فى الحساب لقيمة اللذة عبر المحاورات التى تناول فيها فلسفة اللذة.

### **ثالثاً: مفهوم السعادة الكاملة عند أرسطو:**

وقد تناولت فى هذا العنصر تفرقة أرسطو بين طبيعة اللذة وطبيعة الخير الأقصى أو السعادة، وكذلك مفهوم السعادة الكاملة عند أرسطو ورؤيته لقيمه الفوارق الكمية فى تقدير السعادة واللذة.

### **رابعاً: النفعية الأبيقورية:**

وقد تناولت فى هذا العنصر موقف أبيقور من اللذة وأهم الآراء التى تؤكد نفعية أبيقور وأيضاً الاتجاهات التى تخالف هذا الرأى وذلك فى ضوء موقفه من الفوارق الكمية فى فلسفة اللذة.

### **خامساً: انفعال اللذة عند الرواقيين:**

وقد تناولت فى هذا العنصر رفض الرواقيون لقيمة اللذة وتأكيدهم على أنها من جملة الانفعالات وكذلك بيان قيمة الفوارق الكمية فى تقديرهم لحياة السعادة أو الفضيلة.

وقد اعتمدت في هذه الدراسة على المنهج التاريخي التحليلي المقارن والذي يتناسب مع طبيعة الهدف من هذه الدراسة والذي يتمثل في تتبع قيمة الفوارق الكمية في فلسفة اللذة وتحليلها ومقارنتها بالمذاهب الحديثة.

### أولاً: اللذة الحاضرة عند أرسطوبس القورينائي<sup>(١)</sup>

ذهب أرسطوبس إلى أن البحث في السعادة أو الخير الأقصى بداية علم الأخلاق وغايته شأنه في ذلك شأن أستاذه سقراط، فالخير هو الغاية العليا التي ينشدها الإنسان دائماً. وإذا كان سقراط قد رفض المساواة بين الخير واللذة ووصف الفئة التي توجد بينهما بأنها في حاجة إلى المعرفة لفهم ماهية الخير حتى ولو كان خيراً ذاتياً أنانياً، فاللذة لم تكن أبداً هدف الحياة النهائي رغم أنها قد تكون الطريق المؤدى إليه<sup>(٢)</sup>. فإن أرسطوبس وأتباعه من القورينائيين ذهبوا إلى أن الخير الذي يقصده سقراط<sup>(٣)</sup>. لن نجده في شيء إلا في اللذة، فاللذة هي الخير المطلق وما عداها فلا قيمة له إلا بوصفة وسيلة إلى تحصيل اللذة.

ويؤكد أرسطوبس على أن الطبيعة ذاتها تعلمنا أن اللذة مرغوب فيها على الدوام، وأن الخير مرتبط بالشيء الذي يجلب لنا اللذة، كما أن الشر مرتبط بما

---

(١) ولد أرسطوبس القورينائي مؤسس المدرسة القورينائية حوالي عام ٤٣٥ ق. م في مدينة قورينا إحدى مدن برقة الحالية، والتي كانت تسكنها جالية يونانية وقد درس تعليم بروتاجوراس السوفسطائي وهو مازال في بلدة الأم قورينا، ثم قصد سقراط بعد ذلك في أثينا واتصل به عن كتب حوالي عام ٤١٧ ق. م وكان حوالي عام ٣٨٩ / ٣٨٨ رليقا لأفلاطون في بلاط الملك ديونسيوس الأكبر ويبدو أنه عاد مرة أخرى إلى أثينا عام ٣٥٦ ق. م ثم ما لبث أن عاد مرة أخرى إلى قورينا حيث أسس مدرسته هناك وتوفي عام ٣٥٠ ق. م  
راجع: فردريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة، المجلد الأول "اليونان والرومان"، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، سنة ٢٠٠٢، ص ١٨٣.

وأيضاً: هنتر ميد: الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ترجمة: د. فؤاد زكريا دار نهضة مصر، القاهرة، سنة ١٩٧٥، ص ٢٨٤.  
(٢) و.ك.س. جثري: فلاسفة الإغريق من طاليس إلى أرسطو، ترجمة: رافت حليم سيف، مراجعة: إمام عبد الفتاح إمام، مطابع الطليحة الكويت، سنة ١٩٨٨ م، ص ١١٤.

(٣) اختلف صغار السقراطيين حول ما يعنيه سقراط بالخير الأقصى، فقد ذهب الكلبيون إلى أن الخير السقراطي يكمن في حياة الزهد والحرمان من أجل الوصول إلى الفضيلة التي هي الخير الأقصى، بينما ذهب إقليدس الميناري إلى أن الخير السقراطي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالواحد، وهذا الواحد هو الوجود البارميندي الثابت (الباحث).

يجلب الألم<sup>(١)</sup>. والإنسان بطبعه يسعى إلى طلب اللذة وتجنب الألم<sup>(٢)</sup>. فاللذة إذن هي صوت الطبيعة، وإشباعها هو الطريق الوحيد للخلاص من إلحاحها<sup>(٣)</sup>.

وتستند أخلاق اللذة عند أرسطوبس على نظرية حسية في المعرفة<sup>(٤)</sup>. فالذى يدركه المرء إدراكا مؤكدا هو ذلك الشيء الذى نحس به فقط أو ذاته، لأن الإحساس فعل ذاتى يحدث نتيجة اتصال حواسنا بالموضوعات المدركة ومن الصعب التيقن بأن إحساسات الناس جميعا متماثلة.

وربما كان الفيلسوف السوفسطائى بروتاجوراس<sup>(٥)</sup>. مسئولا إلى حد كبير عن تلك النظرية الحسية فى المعرفة والتي دفعت بأرسطوبس إلى القول بأن المعطيات الوحيدة التي يمكن أن نكون على يقين بشأنها. والتي يمكن بالتالى أن تُسير سلوكنا على أساسها إنما هي إحساساتنا باللذة والألم<sup>(٦)</sup>.

من هذا المنطلق الحسى أقام أرسطوبس مذهبه فى اللذة، فكل إحساس عبارة عن حركة فيمن يحس، وعندما تكون الحركة ناعمة رقيقة يكون الإحساس ممتعا،

---

(١) د. محمد على أبوريان: تاريخ الفكر الفلسفى، الجزء الأول، الفلسفة اليونانية، من طاليس إلى أفلاطون، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية سنة ١٩٨٨م، ص ١٣٧.

(٢) د. أميرة حلمى مطر (أرسطوبس) معجم أعلام الفكر الإنسانى، إعداد نخبة من الأساتذة المصريين، تصدير د. إبراهيم مدكور، المجلد الأول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، سنة ١٩٨٤، ص ٣٨٤.

(٣) هنرى سد جويك: المجلد فى تاريخ علم الأخلاق، الجزء الأول، ترجمة د. توفيق الطويل، عبد الحميد حمدى، ط ١، دار النشر للثقافة، الإسكندرية، سنة ١٩٤٩، ص ١٢٣.

(٤) كان هيراقليطس (حوالى ٥٠١ - ٥٠٤ ق.م) هو أول من أشار إلى التفرقة بين المعرفة الحسية والمعرفة العقلية، وإذا كان قد أعلن من شأن حاسة على أخرى كحاسة الشم التي تعتبر أعلا الحواس، فإنه فى النهاية قد أعلن من شأن المعرفة العقلية على المعرفة الحسية (الباحث).

(٥) جمع بروتاجوراس السوفسطائى بين رأى هيراقليطس فى التغير المستمر ورأى ديموقريطس فى أن الإحساس هو الأساس الأول للمعرفة وانتهى منهما إلى نتيجة مؤداها إن الإدراكات الحسية كلها صادقة وهذا واضح من خلال مبداه الإنسان مقياس الأشياء جميعا، ما يوجد وما لا يوجد

راجع: كريم متى: الفلسفة اليونانية، بغداد، العراق، سنة ١٩٧١، ص ١١٥.

(٦) أولف جيجن: المشكلات الكبرى فى الفلسفة اليونانية، ترجمة: د. عزت قرنى، دار النهضة العربية، القاهرة، سنة ١٩٧٦م، ص ٣٨٥.

وعندما تكون خشنة فظة يكون مؤلماً وعندما تكون الحركة لا يمكن إدراكها أو عندما لا تكون هناك حركة على الإطلاق، فلن يكون هناك لذة ولا ألم<sup>(١)</sup>.

ولا يمكن أن تكون الحركة الفظة غاية أخلاقية، ومع ذلك فهي لا يمكن أن تعتمد على الغياب المحض للذة والألم، أعني أن تكون الغاية الأخلاقية غاية سلبية خالصة. ومن ثم فلا بد أن تكون الغاية هي اللذة أى غاية إيجابية<sup>(٢)</sup>.

ويفرق أرسطوس بين الغاية والسعادة، فغايتنا هي لذة معينة، فى حين أن السعادة هي المجموع الكلى لكل اللذات المعينة والتي تشتمل على لذات الماضى والمستقبل. واللذة المعينة مرغوبة لذاتها فى حين أن السعادة ليست مرغوبة لذاتها بل من أجل اللذات المعينة<sup>(٣)</sup>.

والخير الأخلاقى ينحصر فى اللذة التى يحصل عليها الفرد، وعلى وجه التحديد اللذة الحاضرة التى لا شأن لها بتذكر استمتاعات الماضى أو بالأمل فى حصول متع المستقبل، فقيمة اللذة تكمن فى آنيتها وحضورها<sup>(٤)</sup>. لأن الماضى قد ولى وانقضى والمستقبل غامض وغير معروف كما أن التفكير فيهما هو مصدر الشقاء ومبعث الهموم، ويبقى الحاضر ملك لنا، إذ ليس للإنسان سوى الساعة التى هو فيها<sup>(٥)</sup>.

---

(١) E.Zeller: Outlines Of The history Of Greek Ohilososphy. Transl . by : I.r.Palmer. Revised by: Withelm Nettle 13<sup>th</sup> ed., Dover Publication New York. 1980. P.113.

(٢) D.Laertius: Lives Of Eminent Philosophers. Transl. by: R.D. Hicks . M.A., Vol., I The Leob Classical Nibrary . William Heinemann . London. 1980. B.II. 86 –88. P. 219.

وأيضاً: كوبلستون: المرجع السابق، ص ١٨٤.

(٣) Ibid. B11. 87.p.220 .

(٤) B.A.C Fuller : History Of Greek Philosophy ( Thales to Democritus). Henery Holt And Company, New York. 1923.pp.12 –12.

(٥) د. زكريا إبراهيم: المشكلة الخلقية، ص ١٢٤.



ومن ثم فاللذات الحسية هي الهدف الذي يجب أن تتجه إليه أفعال الإنسان، وأعظم هذه اللذات هي اللذات الجسمية وليست اللذات العقلية<sup>(١)</sup>. ويحق لنا هنا أن نتساءل عن قيمة الخير الذي حدد أرسطوبس ماهيته في ضوء اللذة الحسية الجسمية على وجه التحديد. هل هذا الخير ظاهرة تقبل الوزن والقياس كما هو الحال عند بنتام وجون استيورات مل، أو بمعنى آخر هل أخذ أرسطوبس في حسابه العوامل التي تؤثر في كم اللذة حين المفاضلة بين اللذات الحسية؟

الواقع أن أرسطوبس أنكر الاعتراف بوجود فوارق كيفية بين اللذات المتفرقة أو فوارق اعتبارية من حيث القيمة، فقد عزي إليه القول: "إن لذة ما، لا تختلف عن غيرها من اللذات"، لكنه في نفس الوقت لم ينكر الفوارق الكمية الكائنة بين ضروب اللذة<sup>(٢)</sup>. فعامل الكثافة وعامل الوفرة كانا بديلين متلازمين ومعروفين آنذاك، أما بقية الفوارق الأخرى كعامل الزمن والامتداد والقرابة فهناك خلاف حول قيمة هذه الفوارق في فلسفة أرسطوبس<sup>(٣)</sup>. لكن على أية حال يمكننا من خلال فلسفة أرسطوبس في اللذة تحديد قيمة هذه العوامل.

قد يكشف لنا تحديد أرسطوبس لمهمة الفلسفة عن حقيقة موقفه من الفوارق الكمية بين اللذات، فهو يجعل من الفلسفة مرشدا لا غنى عنه في اختيار أفضل اللذات في ضوء العقل والحكمة يضمن البعد عن مخاطر الوصول باللذة إلى مرحلة الألم<sup>(٤)</sup>. فمبدأ الشدة أو زيادة اللذة إلى أقصى حد مبدأ يرفضه أرسطوبس، لذا نراه يحد من نزعة التكالب على اللذات ويأمر بإحكام السيطرة على النفس، فالرجل

(١) راجع: بيرتون بورتو: الحياة الكريمة، ج١، ترجمة: د. أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، سنة ١٩٩٣، ص ١٢٦، ١٢٧.

(٢) هنري سد جويك: المجلد في تاريخ علم الأخلاق، ج١، ترجمة: د. توفيق الطويل، عبد الحميد حمدي، دار النشر للثقافة، الإسكندرية، سنة ١٩٤٩ م، ص ١٢٣.  
وايضا: إسماعيل مظهر: فلسفة اللذة والألم، ص ١٠٥.

(٣) D.Lackey : Time And Value from Aristippus To Plotinus .The Journal Of Neoplatonic Studies. Binghamton University. Binghamton. 1992. p.92.

(٤) D.Laertius . Op .Cit. B.II. 86.P.219.

الحكيم هو الذى يتجنب الإفراط فى اللذة لأن ذلك سوف يؤدى إلى الألم وسوف يتجنب إطلاق العنان الذى يؤدى إلى عقاب الدولة أو إدانة الجمهور. ومن ثم فإنه يحتاج إلى حصانة تمكنه من تقييم لذات الحياة المختلفة ، فضلا عن ذلك فإن الرجل الحكيم سوف يحتفظ فى استمتاعه بقدر معين من الاستقلال فلو سمح لنفسه بالاستعباد فإنه عندئذ لن يستطع الاستمتاع باللذة بل سيسقط بالأخرى فى الألم . ومن ناحية أخرى فإن الرجل الحكيم لكى يحتفظ بالرضا والبهجة سوف يكون عليه أن يحد من رغباته<sup>(١)</sup> .

فقوام السعادة إذن هو ضبط اللذة أو التحكم فيها على نحو ذكى وحكيم ، وليس فى الخضوع لها ، ولا فى الحرمان منها وهذا يفسر لنا قوله : " أنا ملك ولست مملوكا " ومن الحكمة إذن أن نتعلم كيف نستخدم الخيرات فى الحياة بطريقة موافقة للعقل وذلك حتى يتمتع الحكيم بالهدوء والسكينة والتحرر من سيطرة العالم الخارجى<sup>(٢)</sup> .

من الواضح إذن أن أرسطوبس لا يقيم وزنا لعامل الشدة أو زيادة اللذة، إلى أقصى حد، فمبدأ زيادة اللذة يخرج الإنسان عن الحكمة ويوقع به فى دوامة الألم، لذا فالحكمة تقتضى تحديد واعى للذة وعدم إفراط فى اللذات. أما بالنسبة لعامل الزمن أو طوال مدة اللذة وقصرها، فقد رفض أرسطوبس القيمة الزمنية كأساس للمفاضلة بين اللذات وهذا واضح فى تحديده للذة فى ضوء اللحظة الراهنة الحاضرة بعيدا عن الماضى أو تطلعات المستقبل، ويؤكد أثينيائوس Athenaeus على هذا المعنى بقوله : " إن الهدف عند أرسطوبس هو لذة اللحظة الواحدة، وكان يحكم على الخير بمعيار الحاضر فقط... "، وهذا إيثار واضح للذة المؤقتة ترتب عليه عدم المبالاة بناحية ديمومة اللذات، إذ لا يقلل قصر المدة التى تستغرقها اللذة من قيمتها<sup>(٣)</sup> .

(١) كوبلستون: المرجع السابق، ص ١٨٤ .

(٢) T.Gompers: Greek Thinkers. Vol. 2. John Murray. London. 1939.P.212.

(٣) Athenaeus : The Deipnosophistac. Or Banquet of the Learned . London. 1854.B.12.P.67.

والمتعة الحاضرة هي وحدها الجديرة بأن تستقطب اهتمامنا وأن الحكيم الحق لا يعبأ بالأمس ولا بالغد بقدر ما ينعم بما توفره له اللحظة الحاضرة من ملذات ومتع<sup>(١)</sup>.

وهناك طريقة أخرى لتفسير موقف أرسطوبوس من الفوارق الكمية في المفاضلة بين اللذات، وهذه الطريقة تعتمد في الأصل على رؤية فلسفة أرسطوبوس من خلال تأثيره بفلسفة هيراقليطس وخاصة نظريته للذات الفردية على أنها تغنى كل لحظة وتحمل فقط علاقة اسمية بأى ذات توجد في لحظة تالية. وإذا صح هذا التأثير من جانب أرسطوبوس بفلسفة هيراقليطس في التغيير والتجدد<sup>(٢)</sup>. المستمر للذات الفردية من لحظة إلى أخرى، فإننا يمكن أن نلتمس لديه التأكيد على مبدأ الشدة أو زيادة اللذة إلى أقصى حد ممكن في اللحظة الحاضرة. كما أنه من الممكن أن نبقي على القيمة الزمنية بالنسبة للمفاضلة بين اللذات عند أرسطوبوس، لأننا سوف نختار اللذة التي تملأ كل الحاضر لأنها سوف تكون أفضل وأطول من اللذة التي تملأ فقط جزء من الحاضر<sup>(٣)</sup>.

ويبدو أن هذا التفسير منطقياً إلى حد ما، ولكن يبقى التأكيد من حقيقة تأثير أرسطوبوس بنظرية الذات الفردية الهيراقليطية، وهذا ما لا نجد دليلاً واضحاً عليه. لذلك فإنه من الصواب القول أن عاملى الشدة والزمن لم يكن لهما قيمة حقيقة في فلسفة اللذة عند أرسطوبوس مع أنه كان على يقين من هذا الأمر، فقد نقل عنه ديوجنيس اللايرسى قوله " بأن لذة ما، لا ترجح لذة أخرى" وكذلك المنابع التي تزودنا باللذة فإن أحدها مهما كان فيه من التبذل والإسفاف لا يفضل غيره، أو يفترق عنه من حيث القيمة<sup>(٤)</sup>.

(١) أبيقور: الرسائل والحكم، دراسة وترجمة: جلال الدين سعيد، الدار العربية للكتاب، بيروت لبنان، سنة ١٩٩١م، ص ١١٥.

(٢) إن تأثير أرسطوبوس بمبدأ هيراقليطس في التغيير المستمر ينفي قيمة الماضي والمستقبل في الحساب اللدى مادام أولهما لم يعد بعد وثانيهما ليس بعد (الباحث).

(٣) Douglas Lackey : Op .Cit. p. 96. And See Also: Terence Irwin : Aristippus Against Happiness. The Journal of The Monist. No. I. January. 1991.P.P.55-82.

(٤) D. Lartius: Op. Cit. BII. 90-92.P.222.

وأيضاً: هنترميد: المرجع السابق، ص ٢٨٤.

وينبغي الإشارة إلى أن إيمان أرسطوبوس باللذة الحاضرة وتأكيدده على قيمة اللذة القريبة على وجه التحديد والتي لا علاقة لها بالماضى أو المستقبل . يتضمن دلالة هامة قد تكشف لنا عن موقع عامل القرابة وقيمته فى فلسفة اللذة عند أرسطوبوس، صحيح أننا لا نجد قول صريح من جانب أرسطوبوس يفيد معرفته بهذا العامل الكمى ولكن تأكيدده على اللذة التى فى متناول اليد دليل على تفضيله للذة القريبة على اللذة البعيدة والتي سوف تأتى فى المستقبل.

ومن هنا يمكننا القول أن أرسطوبوس اعترف بعامل القرابة، وهذا ما يفسر لنا إيمانه بأن قيمة اللذة تكمن فى اللحظة الحاضرة.

وقد عرف أرسطوبوس أيضا عامل النقاوة أو درجة خلو اللذة من الألم أو امتزاجها به، ويتجلى هذا فى تأكيدده على أن اللذة حركة لطيفة وأن الألم حركة خشنة. وهذه الحركة قد تسمح بتخالط اللذة والألم وهذه نتيجة لإلحاح الحاجة والرغبات والشهوات وامتزاج اللذة للألم وملابسة بعضهم لبعض<sup>(١)</sup>. وحول هذا المعنى يقول أرسطو فى تاريخه لفلسفة اللذة عند أرسطوبوس وأتباعه: " يهدفون - يقصد أرسطوبوس وأتباعه- إلى القول أن اللذة حركة وكون"<sup>(٢)</sup>.

ويقول أيضا: " وخليق ألا يكونوا يخبرون بالعلة فى ذلك كيفية بعضها من غير اختلاط وبعضها مختلط"<sup>(٣)</sup>.

وعند هذا التخالط الذى يمكن أن يحدث بين اللذة والألم ينبغى كما يقول أرسطوبوس اختيار اللذات اللطيفة أو بمعنى أدق اللذات الخالية من الألم وذلك فى ضوء العقل والحكمة<sup>(٤)</sup>. ، ولعل هذا يكشف لنا عن قيمة عامل النقاوة أو خلو اللذة من الألم عند أرسطوبوس.

خلاصة القول أن اللذة عند أرسطوبوس لذة آنية وكل متعة لا تتعدى اللحظة الحاضرة لأن الحاضر وحده فى حوزتنا، ولأن المستقبل هو الغيب الذى لا معرفة لنا

(١) إسماعيل مظهر: فلسفة اللذة والألم، ص ١٠٤.

(٢) أرسطوطاليس: الأخلاق النيقوماخية، ترجمة: إسحق بن حنين، حققه وشرحه وقدم له: د. عبد الرحمن بدوى، وكالة المطبوعات، الكويت سنة ١٩٧٩، م ١١ ف ٢، فقرة ١١٧٣، ص ٣٣٨.

(٣) أرسطوطاليس: المصدر السابق، م ١١ ف ٢ فقرة ١١٧٣، ب، ص ٣٣٨.

(٤) إسماعيل مظهر: المرجع السابق، ص ١٠٥.

به ولا سلطة لنا عليه فلنتمتع إذن بالحاضر دون تفكير فى المستقبل وحتى لا ندخل فى حسابات وتخمينات لا طائل من ورائها، ولنغض الطرف عن الآلام التى من المحتمل أن تتسبب فيها اللذات الحاضرة، تلك الآلام التى يكفى التفكير فيها لكى تنغص حياتنا وتفسد متعنا. إن الخير الأسمى بالنسبة إلى الفيلسوف القورينائى هو اللذات الجزئية والمتعددة، وكل لذة غاية فى حد ذاتها بغض النظر عن اللذات الأخرى<sup>(١)</sup>.

وإذا كانت أخلاق اللذة عند أرسطوبس تؤكد على تعدد اللذات الجزئية وتنوعها فهى أيضا تستبعد البعد الزمنى وترى فيه قييدا للسلوك وكتبنا للرجبات وحرمانا من متع الدنيا، إلا أن رغبة أرسطوبس فى البقاء مستقلا عن المستقبل قد أوقعته فى عبودية الزمن الحاضر إذ أن حصر الإرادة فى الحاضر ومنعها من النظر إلى الأمام وإلى الوراء أو منعها من استرداد الماضى ومن الإنقاذ فى المستقبل يعد نوعا من القضاء على حرية التصرف، بل أننا لا نترك للعقل مجالا للتصبر إذا وضعنا من أمامه ومن خلفه غشاء الليل<sup>(٢)</sup>.

### ثانيا: الحساب اللذى عند أفلاطون:

ناقش أفلاطون طبيعة اللذة وعلاقتها بالخير أو السعادة فى العديد من محاوراته وقد سعى جاهدا إلى البرهنة على بيان تهافت التطابق بين اللذة والخير، وذلك من خلال مجموعة من البراهين العقلية، فاللذة تطلب من أجل الخير ولا يمكن أن تكون هى والخير شيئا واحدا<sup>(٣)</sup>. لأنها لو كانت كذلك لنتج بكل تأكيد نتائج كثيرة مشينة<sup>(٤)</sup>.

### ويمكن إجمال أهم هذه الحجج والبراهين فيما يلى:

١- إن الإنسان يحصل على اللذة والألم بالتعاقب، وكذلك يتخلص منها فى آن واحد. فالجوع فى ذاته مؤلم، ولكن تناول الطعام عند الجوع لذيد. والظما أيضا

(١) د. زكريا إبراهيم: المشكلة الخلقية، ص ١٢٤.

(٢) جلال الدين سعيد: أبيقور الرسائل والحكم، الدراسة، ص ١١٧.

(٣) أفلاطون: محاورات بروتاجوراس: ترجمها إلى الإنجليزية، بينامين جويت، تعريب: محمد كمال الدين يوسف، راجعه: محمد صقر خفاجة. دار الكتاب العربى للطباعة والنشر، القاهرة، سنة ١٩٦٧م، فقرة ١٣٥٥. ص ١٥٨.

(٤) أفلاطون: محاورات جورجياس، ترجمها عن الفرنسية. محمد حسن ظاظا، راجعها د. على سامى النشار، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر القاهرة، سنة ١٩٧٠، فقرة ٤٩٥ب، ص ١٠٥.

مؤلم، ولكن الشرب عند العطش لذيد. وعلى هذا فإن الإنسان يشعر فى وقت واحد باللذة والألم. والإنسان لا يمكن أن يكون سعيدا وشقيا فى آن واحد إذا قلنا أن السعادة هى اللذة والألم هو الشقاء، وبالتالي فاللذة فى النهاية شيئا آخر غير الخير<sup>(١)</sup>.

٢- إن اللذة تنتهى بانتهاء الرغبة كما ينتهى ألم الجوع بحصول لذة الطعام. كذلك ينقطع الإنسان عن ألم الجوع وعن لذة الطعام فى لحظة واحدة بحيث أن اللذة والألم يرتفعان معا. وإذا كانت اللذة هى الخير والألم هو الشر، فإن الإنسان ينقطع عن الخير والشر فى الوقت ذاته وهذا مستحيل<sup>(٢)</sup>.

٣- إن الأخيار والأشرار، والجبنة والشجعان، والحكام والحمقى، جمعيا يسرون ويتألمون بدرجات متساوية تقريبا مع أنهم ليسوا على درجات متساوية من الخير والشر. وبالتالي فاللذة ليست مقياسا للخير كما أن الألم ليس مقياسا للشر. فاللذة كسائر الأشياء تقاس بمقدار مشاركتها فى الخير وتطلب من أجله ولكنها ليست هى الخير<sup>(٣)</sup>.

٤- إن الخير ليس هو اللذة أو السرور والفرح أو الغناء والطرب، فهناك ما هو أفضل من ذلك كالتعقل والفكر والتذكر وما يجانسها أيضا من رأى سديد واستدلالات صحيحة وكل هذا بالفعل أفضل من اللذة وأجزلة مع أن لا هذه ولا تلك هى الخير، فالخير كامل ويكتفى بذاته عكس هذه الأمور جمعيا لأنها لا تكتفى بذاتها<sup>(٤)</sup>.

هكذا انتهى أفلاطون إلى بيان أن اللذة ليست هى الخير وأنها ليس مترادفين، وأن اللذة تطلب من أجل الخير وأنها وسيلة من وسائل الوصول إليه،

(١) أفلاطون: محاوره جورجياس، فقرة ٤٩٦ ج، ص ١٠٧، ١٠٨.

(٢) نفس المصدر: فقرة ٤٩٧ ج-٤٩٧ هـ، ص ١٠٩، ١١٠.

(٣) نفس المصدر: فقرة ٤٩٧ هـ-٤٩٩ ب، ص ١١٠، ١١٣.

(٤) أفلاطون: محاوره فيليبوس، تحقيق وتقديم: أوجيست ديس، تعريب: الأب: فؤاد جرجى بربارة، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سنة ١٩٧٠م فقرة ١٩ د، ص ١٨٦.

وأيا: د. حسين حرب: أفلاطون، دار الفكر اللبناني، بيروت، سنة ١٩٩٠م. ص ١٧٦، ١٧٧.

And See Also. J.C.B. Gosling. CC.W.Taylor: The Greeks On Pleasure . Clarendon Press. Oxford . 1982.p.230.

ولعل أفلاطون أراد بذلك دحض وجهة النظر السوفسطائية التي تؤكد أن اللذة هي الخير، وكذلك فلسفة أرسطوبوس في اللذة والتي سبق أن عرضنا لها. وانطلاقاً من هذه النتائج اتجه أفلاطون إلى تحديد طبيعة اللذة، وكيف تنشأ وأنواعها المختلفة، صحيح أن أرسطوبوس قدم تفسيراً لحدوث اللذة، ولكنه لم يوضح طبيعة الحركة التي تسبب حدوث اللذة، وكيف تحدث هذه الحركة وما هي أسبابها، وهذا ما أراد أفلاطون توضيحه<sup>(١)</sup>. في محاوره فيليبوس، فاللذة والألم يتولدان من طبيعتهما في الجنس المشترك الناشئ عن اللامحدود والحد والفاصل حياً وفقاً للطبيعة. فالإنسان يتألم إذا انحل الانسجام فيه، ويتلذذ عندما يعود هذا الانسجام إلى طبيعته المألوفة يقول أفلاطون على لسان سقراط: "إذا انحل الانسجام فينا نحن الأحياء، حينئذ يحدث مع الانحلال وفي الوقت نفسه تحلل لطبيعتنا وتولد الآلام..... ثم إذا عاد الانسجام ورجع إلى طبيعته المألوفة، يجب القول أن اللذة تتولد....."<sup>(٢)</sup>.

ولكن اللذة والألم ليسا دائماً صادقين. فقد يخطئ كل من اللذة والألم هدفه الذي به يتألم أو الذي به يتنعم. فاللذة تتولد فينا مراراً على أثر ظن كاذب، والألم كذلك وكما أن الظن يسمى شريكاً وفاشلاً عندما يكون كاذباً، كذلك الملذات لا تكون شريفة إلا إذا كانت كاذبة. وعلى الجملة فالتحولات العظيمة في العناصر تخلق فينا الآلام والملذات أما التقلبات المعتدلة والضيئلة فلا تخلق البتة لا لذة ولا ألماً<sup>(٣)</sup>.

تختلف إذن طبيعة اللذة عن الخير الأقصى الذي هو غاية النشاط الخلقى، ولما كانت الغاية يجب أن تقع في داخل الفعل الخلقى لا خارجه فإن غاية الخير هي الخير لا اللذة والخير الأقصى ليس غاية واحدة بل هو مركب أو مؤلف من أجزاء أربعة: أول هذه الأجزاء وأكبرها معرفة المثل كما توجد في ذاتها. **ثانياً:** تأمل المثل كما تكشف عن نفسها في عالم الحسى، ومحبة وتقدير كل ما هو جميل ومرتب ومتناغم. **ثالثاً:** إقامة العلوم المختلفة والفنون الخاصة. **رابعاً:** الانغمار في

(١) إسماعيل مطهر: المرجع السابق، ص ١٤٤.

(٢) أفلاطون: محاوره فيليبوس، فقرة ٢٤ c-d، ص ٢٢٠، ١٢١.

(٣) نفس المصدر: فقرة b٤١، ص ٢٤٦، ٢٤٧.

اللذات النقية البرئيه الخالصة للحواس وبطبيعة الحال مع استبعاد ما هو وضيع وشيرير<sup>(١)</sup>.

جملة القول أن أفلاطون يقرر بوضوح أن النشاط الخلقى كله يستهدف وينتهي في السعادة وحسب رنين الكلمة في آذاننا قد نظن أن أفلاطون من أصحاب المنفعة العامة، فالمنفعة العامة عند بنتام وجون سيتورات مل تتحدد بأنها تضع غاية الأخلاقيات في السعادة وخاصة أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس. ولكن أفلاطون رفض التطابق بين السعادة أو الخير الأقصى واللذة، ورفض المبدأ السوفسطائي الذي يوحد بين الفضيلة ولذة الفرد، كما أن موقفة من الفوارق الكمية في حساب اللذة يكشف لنا خطأ الربط بين أخلاق المنفعة والأخلاق الأفلاطونية.

والواقع أن أرسطوبوس إذا كان قد رفض مبدأ زيادة اللذة إلى أقصى حد فإن أفلاطون أقر بوضوح هذا المبدأ في محاوره بروتاجوراس، فقد استخدم المصطلحات الكمية مثل أكثر وأقل، وأكبر وأصغر في المفاضلة بين اللذات والبعد عن الألم ويتضح هذا في قوله: " وهل هناك تفاوت بين اللذة والألم غير الزيادة والنقصان بإيذاء بعضها البعض؟ فهذه تصير أكبر أو أصغر بالقياس إلى بعضها الآخر..."<sup>(٢)</sup>.

إن الوصول باللذة إلى أقصى حد يتوقف على قياس هذه اللذات المتاحة حتى نتكمن من اختيار الأكثر والأكبر، وهذا القياس أشبه بميزان توزن به اللذات والآلام ويكون الاختيار للكفة الراجحة التي تحمل أكبر كمية من اللذة الحاضرة والبعيدة والقريبة في نفس الوقت.

وفي هذا يقول أفلاطون: " إنه لا سبيل للاختلاف بين المتع الحاضر وبين المتع أو المؤلم الذي سيأتي في المستقبل إلا بالقياس أو الميزان ، إنما الأمر كالخبير في الموازين يضع معا في جانب من الميزان الأشياء الممتعة وفي الجانب الآخر الأشياء المؤلمة، ثم يضيف القريب والبعيد، ليقول بعد ذلك أيهما أثقل.

(١) وولتر ستبس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، سنة ١٩٨٧ ص ١٤٧، ١٤٨.

(٢) أفلاطون: بروتاجوراس، فقرة ٣٥٦، ص ١٥٩.



فإذا كنت تضع فى الميزان أشياء ممتعة مقابل أشياء ممتعة، فينبغى أن تأخذ أكبرها وأكثرها عددا. وإذا وضعت أشياء ممتعة فى مقابل آلام فينبغى أن تأخذ أقلها وأصغرها. أما إذا وضعت أشياء ممتعة فى مقابل آلام وكانت الآلام تقل عن المتعats سواء أقل القريب عن البعيد أو البعيد عن القريب، فينبغى أن تسلك السلوك الذى يتحقق فيه هذا أما إذا قلت المتعats عن الآلام فينبغى عدم القيام بالسلوك...»<sup>(١)</sup>.

ويبدو أن أفلاطون فى هذا الميزان للمفاضلة بين اللذات لا يضع فى الاعتبار سوى عامل الشدة أو زيادة اللذة إلى أقصى حد، فالسبب الذى يجعل لذة أفضل من أخرى أو إحدى اللذات أكبر من غيرها هو كثافة اللذة رغم أن هذا غير واضح بصورة كافية فى النص السابق ولكن يمكن الاستدلال عليه من طلب أفلاطون التخلّى عن اللذة الحالية إذا كان سينتج عنها فى المستقبل الفقر والمرض وهى الظروف التى تؤدى إلى آلام كثيفة<sup>(٢)</sup>.

أما بالنسبة لمدة اللذة أو القيمة الزمنية فليس لها وجود فى هذا القياس، لأن أفلاطون يرشدنا إلى وضع كل اللذات والآلام الحاضرة والمستقبلية القريبة والبعيدة فى الميزان لتغير معيار هذا الميزان وتحول من الأكبر والأصغر والأكثر والأقل إلى القريب والبعيد والماضى والمستقبل، وهذا ما لم يأخذه أفلاطون فى الحسبان، فالقريب والبعيد فى الميزان على حد سواء ولا فرق بينهما من حيث قيمة اللذة.

ورغم إقرار أفلاطون فى هذا النص السابق لمبدأ زيادة اللذة إلى أقصى حد، إلا أن هذا الإقرار من جانب أفلاطون يبدو مجرد افتراض أو خيال لحظى وليس حقيقة واقعية ذات قيمة فى المناقشات الأفلاطونية لفلسفة اللذة فى محاورات أخرى. وأوضح دليل على هذا أن أفلاطون فى محاوره جورجياس يرفض مبدأ زيادة اللذة إلى أقصى حد ويعتبر أن هذا المبدأ هو تعبير عن انهزام الذات الإنسانية<sup>(٣)</sup>. ويتضح هذا فى قوله: "إن نفس هؤلاء الحمقى الباحثون عن زيادة اللذة أشبه بالذن المثقوب نظرا

(١) أفلاطون: بروتاجوراس، فقرة ٣٥٦ ب-ج، ص ١٦٠.

And see: Alos : J.C.B.Gosling : Op. Cit.. P.231.

(٢) Douglas Lackey: Op. Cit.. p. 97.

(٣) Ibid.. p. 98.

لأنه فاسد وغير قادر على أن يحتفظ بشيء وذلك إشارة إلى طبيعتهم التى لا تشبع ، لأنهم مضطرون لأن يسكبوا فى دنان لاقرار لها الماء الذى يجلبونه بنرايبيل عاجزة أيضا عن احتجازه... ولقد تبدو هذه الصورة غريبة لكنها تبين جيدا ما أريد أن أقنعك به إذا استطعت فتغير من فكرك وتفضل حياة جيدة حسنة السير قانعة دائما بما عندها ، ولا تطلب المزيد عن حياة لا تشبع وليس لها زمام<sup>(١)</sup> .

وفى محاورة فيدون يركد أفلاطون على أن حياة الحكمة هى الحياة المنشودة وليست الحياة التى يتم فيها تبادل لذة بلذة أو تفضيل لذة على أخرى ، لأن هذا يخرج الإنسان عن الحياة الروحية المطلوبة. يقول أفلاطون : " وربما لم تكن هذه ياسيمياس الموفق ، هى الطريقة الصائبة للتبادل فى ميدان الفضيلة تبادل لذات بلذات ، وأحزان بأحزان ، ومخاوف بمخاوف ، الأكبر منها مكان الأقل كما لو كان الأمر أمر تعامل مالى ، إنما العملة الوحيدة الصالحة التى يجب تبادل كل هذا بها هى الحكمة<sup>(٢)</sup> .

ويتضح من هذا النص السابق أن أفلاطون يرفض رفضا قاطعا الحساب الذى القائم على التبادل لأن هذا تقليل لشأن الإنسان من الناحية الروحية.

وفى الكتاب التاسع من محاورة الجمهورية يثير أفلاطون موضوع اللذة خاصة فى حديثه عن قوى النفس الإنسانية الثلاثة ويربط بين كل جزء وبين نوع محدد من اللذة" فما دام للنفس الإنسانية ثلاثة أجزاء فهناك أيضا ثلاث لذات تناظر كل منها"<sup>(٣)</sup> . ويشير أفلاطون إلى مبدأ زيادة اللذة وأقل قدر من الألم حيث يقول : " فمادام موضوع بحثنا هو مختلف أنواع اللذات ، وأنواع الحياة الناتجة عنها ، لا من أجل معرفة أيهما الأشرف وأيهما الأخس ، أو أيهما الأصلاح وأيهما الأفسد بل لكى نعرف أيهما الذى يجلب المزيد من اللذة بالفعل ، ويجلب أقل قدر من الألم... " <sup>(٤)</sup> .

(١) أفلاطون: محاورة فيدون، ترجمة د. عزت قرنى، مكتبة الحرية الحديثة، القاهرة ١٩٧٩، فقرة ١٦٩-ب، ص ١٧٩ .

(٢) أفلاطون: محاورة جورجياس، فقرة ٥٠٢.

(٣) أفلاطون: محاورة الجمهورية، دراسة وترجمة: د. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ، سنة ١٩٨٥ م، ك ٩ فقرة ٥٨٠، ص ٥١٠

(٤) نفس المصدر: ك ٩ فقرة ٥٨٢، ص ٥١٢.

ورغم إشارة أفلاطون إلى مبدأ الشدة، لكنه لم يدعو هنا إلى إقامة حساب لذى من أجل الوصول إلى أقصى حد من اللذة لأنه بعد ذلك يفرق بين اللذات الدنيا التى ترتبط بالجانب الشهوانى من النفس واللذات العليا التى ترتبط بالجانب العقلانى، ويرفع منزلة اللذات العليا أو كما يقول أفلاطون: "إن لذة الجزء العارف فى النفس هى خير اللذات، وأن حياة الرجل الذى يحتل هذا الجزء عنده مكانة السيطرة هى أعظم أنماط الحياة لذة"<sup>(١)</sup>.

وهذا يدل دلالة واضحة على أن أفلاطون رفض مبدأ حساب اللذة وأن الحساب الذى الوارد فى محاورة بروتاجوراس هو مجرد افتراض وليس بداية لنظرية المنفعة.

وربما يقال ان أفلاطون دافع عن الحياة المختلطة فى محاورة فيليبوس وأن هذه الحياة مزيج أو حياة عقل وحكمة ولذة"<sup>(٢)</sup>. وهذا صحيح ولا يمكن إنكاره، ولكن من المؤكد أن أفلاطون حدد طابع اللذة التى تشكل العنصر الثالث من المزيج ولم يكن نفعيا، ولم يناد بديمومة اللذة، ولم يقم حساب لذى بأى شكل من الأشكال لأن المزيج يجب أن يتركب من أصدق أقسام اللذة"<sup>(٣)</sup>. فالعقل والحكمة يرفضان رفضا قاطعا ملازمة اللذات العظمى الصاخبة، ويقبلان اللذات الصادقة وما لازمته العافية والعفة وجملة جميع اللذات السائرة فى ركاب كل ضرب من الفضيلة، فهذه اللذات يقبل العقل أن نولجها نطاق المزيج أما الأخرى فحماقة عظمى أن نسمح لها بدخوله"<sup>(٤)</sup>.

وهكذا يتضح لنا أن أفلاطون ظل إنسانا واسع الأفق، فلم يدعو إلى التباعد الأنانى المطلق واللجوء إلى الفلسفة وإلى مثال الزهد الضيق الأفق هذا من جهة، ومن جهة أخرى لم يتخذ نظرة نفعية للحياة ولم يسمح بالقيمة إلا لما هو علمى، لهذا ظل مخلصا لمثال الحياة اليونانى كلاعب متناغم بكل الملكات حيث لا يغفل جانب فى الإنسان على حساب الجوانب الأخرى.

(١) نفس المصدر: ك ٩٤ فقرة ٥٨٣، ص ٥١٣.

(٢) أفلاطون: محاورة فيليبوس، فقرة ٢٥٩، ص ١٩٥.

(٣) نفس المصدر: فقرة ٩٦٧ - e ص ص ٣١٦، ٣١٧.

(٤) نفس المصدر: فقرة ٦٣ d، ص ٣٠٥.

### ثالثا: مفهوم السعادة الكاملة عند أرسطو:

فند أرسطو كعادته آراء السابقين عليه<sup>(١)</sup> في دراسته لطبيعة اللذة وماهيتها وانتهى إلى أن اللذة لا يمكن أن نعدها خيرا في ذاتها. لأن هناك أشياء كثيرة خيرة غير مصحوبة باللذة، وكثيرا ما يسعى الإنسان الفاضل إلى أشياء لا يترتب عليها لذة بل على العكس قد تسبب ألما. فاللذات قد تنطوى على آلام كما أن بعض الآلام قد تنطوى على لذات، وبالتالي فاللذة ليست غاية في ذاتها كما أنها ليست الخير الأقصى<sup>(٢)</sup>.

ورغم أن اللذة ليست الخير الأقصى أو السعادة، لكن البشر جمعيا يطلبون اللذة ويتجنبون الألم، فثمة نوعا من التكافؤ بين الحياة واللذة وإنه من التناقض كما يقول أرسطو تصور وجود كائن يقبل على الألم ويعزف عن اللذة، لأن جاذبية اللذة تتمتع بضرب من الوضوح أو البدهية، وكأنما هو قانون الهوية أو الذاتية في مجال السلوك الإنساني<sup>(٣)</sup>.

إما الخير الأقصى فهو الشيء الذي يهدف إليه جميع الأشياء أو هو الغاية القصوى لجميع الأفعال، وبالتالي يخرج هذا الخير عن كونه وسيلة لبلوغ غاية أبعد لأنه منتهى الغايات، وفي هذا يقول أرسطو: " أن كل فن وكل فحص عقلي وكل فعل يرمى إلى خير ما على أنه غاية له، فإذا كان هناك عدد كبير من الأعمال المختلفة فهناك أنواع كثيرة من الخيرات. بيد أن هذه الخيرات كلها يخضع بعضها لبعض حتى نصل إلى الخير الأعظم الذي لا يتعلق بشيء آخر غير ذاته، والذي ننزع إليه خاصة من أجل ذاته، وننزع كل ما تبقى متن أجله. هذا الخير الأعظم هو السعادة. والحقيقة إننا ننزع إلى السعادة دائما من أجل ذاتها، ولا ننزع إليها أبدا من أجل شيء آخر...."<sup>(٤)</sup>

(١) كان من عادة أرسطو قبل أن يشرع في دراسة أي مشكلة أن يعرض لمواقف السابقين عليه تجاه تلك المشكلة لكشف أخطاء تلك المواقف، ثم بعد ذلك يعرض لآرائه. وتمثل الخطوة الأولى الجانب السلبي في منهجه النقدي، بينما تمثل الخطوة الثانية الجانب الإيجابي والذي يقوم على الاستفادة مما هو صحيح وتقديم رؤيته (الباحث)

(١) أرسطو: الأخلاق النوماخية، م ٢ فقرة ١١٠٤ ب، ص ص ٨٩، ٩٠.

(٢) د. زكريا إبراهيم: المرجع السابق، ص ٨٦.

(٣) أرسطو طاليس: المصدر السابق، م ١ فقرة ١٠٩٤ أ، ص ٥٣.

And See Also: J.C.B.Gosling and C.C.W.Taylor : The Greek.s on Pleasure. P.P.244-245.

ولما كانت السعادة كمالاً أو فعل يُطلب بحد ذاته ، وكلما سما هذا الكمال أو الفعل دنت طبيعته من الهدف المنشود. ولما كانت أسمى الأفعال أو الكمالات تلك المتصلة بالقوة الناطقة كانت الحياة العقلية أو حياة التأمل التي تبلغ فيها تلك القوة ذروة كمالها الخير الإنساني الأقصى أى السعادة وهى الحياة التي لا تفتقر إلى أى شىء خارج عنها<sup>(١)</sup>. وفى ذلك يقول أرسطو: " فيما تقوم سعادة الإنسان؟ لكل موجود وظيفة يؤديها، ويقول كمال الموجود أو خيره فى تمام وتأدية وظيفته، وللإنسان بما هو إنسان وظيفة خاصة يمتاز بها عن سائر الموجودات، ليست هى الحياة النامية ولا الحياة الحاسة، ولكنها الحياة الناطقة. إذن فخير الإنسان يقوم بمزاولة هذه الحياة على أكمل حال، أى أن السعادة فى عمل النفس الناطقة بحسب كمالها، فإذا كانت هناك كمالات عدة، فبحسب أحسن كمال، وذلك طول الحياة، فإنه كما أن خطافا واحد لا يشرب بالربيع ولا يوما واحدا معتدل<sup>(٢)</sup> فكذلك السعادة ليست فعل يوم واحد ولا مدة قصيرة من الزمان....."<sup>(٣)</sup>.

ويتضح من هذا النص أن أرسطو يعرف السعادة بالاستناد إلى مفهوم الكمال أو بوصفها عاملا ثابتا، كما أنه يؤكد على أن السعادة ليست فعل يوم واحد بل هى حياة كاملة، وقد تبدو هذه الإشارة للوهلة الأولى على أن أرسطو يسلم بالقيمة الزمنية أو طول مدة السعادة، ولكن إذا دققنا النظر وجدنا أن هذا التسليم يتلاشى، لأن طلب أرسطو أن تكون السعادة متضمنة حياة كاملة يتحول إلى قاعدة تقول أنه لا يمكن الحكم على الحياة بأنها حياة سعيدة يسيطر عليها الخير إلا إذا تعرفنا على جميع مكونات هذه الحياة بما فى ذلك ومصائر الأحباب والأحفاد والظروف المستقبلية وهذا يستحيل علينا معرفته هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فطلب

---

(١) د. ماجد فخري: الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلوطين وبروقلس دار العلم للملايين، بيروت، سنة ١٩٩١م، ص ١٣٤.

وأيا: وولترستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢٠٤

(٢) لعل أرسطو يشير هنا إلى مذهب أرسطوبوس فى اللذة الحاضرة دون أن يذكر اسمه ويحتمل أن أرسطو لم يذكر اسمه لأنه كان يعده من السوفسطائيين بسبب تناوله أجر مقابل تعليمه، والمقصود بالخطافة هنا لذة الساعة عند أرسطوبوس والتي يجب أن يقتنصها الحكيم (الباحث)

(٣) أرسطوطاليس: المصدر السابق، م ١ ف ١٩٠٦، ص ٦٨ وأيا: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٨٧.

أرسطو ان تكون السعادة متضمنة حياة كاملة ينتج عنه أن السعادة هي مضمون الحياة ككل وهي إما أن تكون حاضرة أو غائبة في الحياة ككل، وليس أفضل أنواع السعادة هي العلمية التي تظل مستمرة عبر الحياة كما نحياها، وهذا شيء لا يمكن أن نتوقعه. وبالتالي فالسعادة الأرسطية ليست مضمون للحياة مستمر عبر الزمن، لأنه إذا استمر في الماضي والحاضر فليس هذا مؤكدا في المستقبل<sup>(١)</sup>.

وإذا كان عامل الزمن يبدو متهافتا بالنسبة لقياس السعادة عن أرسطو، فإنه أيضا لا يبدو واضحا في رؤيته لماهية اللذة، لأنه ينتقد فكرة أن اللذات تكون أفضل إذا ما استمرت لفترة أطول<sup>(٢)</sup> ويتضح هذا من خلال تحليله لطبيعة اللذة حيث يصف اللذة بأنها عرض أو علاقة تصاحب حالة جسمية، فاللذة تجمع بين الناحية الإدراكية والناحية التحريكية، فهي تشترك في الصفة الإدراكية من حيث أنها فعل أو تحقيق لفعل ومن حيث أنها خارجه عن الزمان، لأنها حاضرة حضورا مستمرا على النحو الذي ينظر به أرسطو إلى الإبصار على أنه شيء حاضر باستمرار<sup>(٣)</sup>.

يقول أرسطو: فقد يُظن أن البصر في وقت ما نافذ. ومن أجل أنه لا يحتاج إلى شيء ألبته يكون من بعد لتتم صورته. وقد يشبه اللذة أن تكون مثل هذا. من أجل أنها شيء تام، ولا يمكن أحد أن يدرك لذة ما في زمان يمكن فيه أن تكون في زمان أكثر لتتم صورتها....<sup>(٤)</sup>

ويقول أيضا: " وقد استقصينا القول في الحركة في أقاويل غير هذه، وقد يشبه ألا تكون تامة في كل زمان، بل أن تكون كثيرة منها ليست بتامة مختلفة بالصورة أيضا، إذ كان الذي تحرك من شيء إلى شيء كيفية بالصورة. فأما صورة اللذة ففي كل زمان تامة. فبين إذا من اللذات أنها سيكون مخالفا بعضها لبعض، فإن اللذة من الأشياء التامة نوات الكل، وخليق أن يظهر بها هذا أيضا، ومن أنها

(١) D.Lackey op. Cit. P.99.

(٢) لقد كان النقد الأرسطي موجها إلى إيودكس Eudoxus الفلكي الذي بنى الهيدونية القورنيائية ودافع دفاعا قويا عن اللذة كفاية لسلوك الإنسان .

راجع: أرسطوطاليس: الأخلاق النوماخية، م ف ٧٧ ت. ص ٥

(٣) أرسطوطاليس: المصدر السابق، م ١١ ف ٥ فقرة ١١٧٥ ب، ص ٣١٤.

(٤) نفس المصدر: م ١١ ف ٣ فقرة ١١٧٣، ص ٣٤.

يمكن أن تتحرك بأن تلتذ في زمان ، ومن أجل أن الذى هو منها الآن كل تام....<sup>(١)</sup>

واللذة تشارك من ناحية أخرى فى الصفات التحريكية من حيث أن أساس كل لذة الميل أو الشهوة كما يقول أرسطو، فالميل عنده هو الأصل والأساس فى كل لذة، بل الميل إلى تحقيق الفعل هو كل شيء وليست اللذة فى الواقع إلا شيئاً مضافاً وملحقاً بالفعل، ولا تكون جوهر الفعل، وما يقصده الإنسان هو تحقيق الفعل، أما عرضياً فيقصد تحقيق اللذة، فاللذة إذن تكمن طبيعتها فى كونها شيء مضاف للفعل والمهم هنا أن الأصل هو الفعل أو الرغبة فى تحقيق الفعل، فإذا تحقق الفعل وكان تحققه موافقاً للطبيعة أنتج ذلك اللذة كصفة تتوج جميع الأفعال، وإذا لم يتفق مع غاية الطبيعة أنتج ذلك ألماً باعتباره ملحقاً أو صفة تتوج الفعل فى هذه الحالة<sup>(٢)</sup>.

من هذا المنطلق تبدو اللذة عند أرسطو بمثابة النتيجة المحصلة من وراء تحقيق الفعل الموافق للطبيعة، وبالتالي فهى ليست عملية تؤدى إلى نتيجة كما كان الحال فى محاوره فيليبوس بل هى تحقق أو وجود بالفعل، وإذا كانت كذلك فإن كل لذة تكون تامة وكاملة فى ذاتها، ولا يمكن أن تفتقد أياً من صفات الكمال هذه مثل لون بشرة أرسطو البيضاء التى لا يقل بياضها إذا لم تدم طويلاً، إذن فاللذات عنده كذلك لا تقل لذاتها إذا ما كان زمنها قصيراً<sup>(٣)</sup>.

ومما يؤكد ذلك أن أرسطو يعتبر اللذة بمثابة جوهر تام لا يفتقد لأى شيء وهذا واضح فى قوله: " أن اللذة والألم قضية تحتل التوجيه والتربية أى يقبلان أثر الممارسة وفعل البيئة، والشئ الذى يقبل الآثار وتتعدد عليه الصور هو من الجواهر وليس من الأغراض"<sup>(٤)</sup>. وبالتالي فاللذة جوهر تام لا يتأثر بالقيمة الزمنية، فلا يقلل من قيمة اللذة قصر المدة ولا يزيد من قيمتها طول المدة.

وإذا كان هذا هو موقف أرسطو من ديمومة اللذة والذى يخلص فى عدم إقراره بعامل الزمن فى تقدير قيمة اللذة فإنه أيضاً بالنسبة لعامل الشدة ينتقد أولئك

(١) نفس المصدر: م ١١ ف ٣ فقرة ١١٧٤، ص ٣٤١

(٢) د. عبد الرحمن بدوى: أرسطو، وكالة المطبوعات، الكويت سنة ١٩٨٠ م، ص ٥.

(٣) D.Lackey: op. Cit. P. 100.

(٤) راجع: إسماعيل مظهر: فلسفة اللذة والألم، ص ١٤٣.

الذين يقرون أن اللذة تقبل الزيادة والنقصان وعلى رأس هؤلاء أيودكس الفلكي، فهؤلاء كما يقول أرسطو: " يزعمون أن الخير محدود، وأما اللذة فليست بمحدودة لأنها تقبل الزيادة والنقصان، والنوع الذي يقضون بهذه القضية على اللذة من التلذذ هو الذي يقضون به على العدل وسائر الفضائل التي يزعمون أن الزيادة والنقصان فيها بين بين"<sup>(١)</sup>.

ويرد أرسطو على هؤلاء: " وما المانع أن يكون كما أن الصحة تقبل الأكثر والأقل، أن تكون اللذة أيضا كذلك، فإن الاعتدال ليس بواحد في جميع الأشياء، ولا يكون في الشيء الواحد بعينه اعتدال واحد ما أبدا، بل ينقص إلى قدر ما، ويختلف بالأكثر والأقل، فيمكن أن يكون شيء مثل هذا في اللذة أيضا"<sup>(٢)</sup>.

لكن هل معنى هذا أن أرسطو يقرر مبدأ الشدة؟ الواقع أن أرسطو لا ينكر شدة اللذة ولكن لم يدعو إلى هذا المبدأ ولم يكن متمسكا به في تحديده لطبيعة اللذة، ولعل هذا واضح في تفرقة بين اللذات الحسية واللذات الفكرية الخالصة، ورفع مكانة اللذات الفكرية على اللذات الحسية، فالمهم هنا صفاء اللذة وكيفيتها وليس الكم الذي يزيد وينقص في المتذلا في اللذة نفسها"<sup>(٣)</sup>.

#### رابعا: النفعية الأبيقورية:

تستند الأخلاق الأبيقورية في المقام الأول على النزعة الحسية في المعرفة والتي تنتهي إلى نظرية في اللذة كما كان الحال في الأخلاق القورينائية"<sup>(٤)</sup>. فالإحساس هو لتجربة القادرة على أن تقيم علاقة مشروعة بين الإنسان والواقع الحقيقي، ومن ثم فهو معيار الحقيقة على المستوى المعرفي وهو أيضا معيار الخير على المستوى الأخلاقي"<sup>(٥)</sup>.

(١) أرسطوطاليس: الأخلاق النوماخية، م ١١ ف ٣ فقرة ١١٧٣ أ، ص ٣٢٧.

(٢) نفس المصدر، م ١١ ف ٣ فقرة ١١٧٣ ب، ص ٣٢٨.

(٣) أرسطوطاليس: المصدر السابق، م ١١ ف ٨ فقرة ١١٧٨ ب، ص ٢٥٢.

And See Also: Gosling and Taylor , Op. Cit., pp. 257-261.

(٤) د. أميرة حلمي مطر: الفلسفة عند اليونان، ص ٣٩٤.

(٥) جان براتن: الفلسفة الأبيقورية، تعريب: جورج أبو كسم، راجعة: د عادل العوا، الأبجدية للنشر، دمشق، سنة ١٩٩٢م، ص ١٠١.



وينحصر الخير عند أرسطو في اللذة فهي الهدف والغاية<sup>(١)</sup> أو كما يقول أبيقور: " إن اللذة هي بداية الحياة السعيدة وغايتها، وهي الخير الأول الموافق لطبيعتنا والقاعدة التي ننطلق منها في تحديد ما ينبغي تجنبه، وهي أخيرا المرجع الذي نلجأ إليه كلما اتخذنا الإحساس معيارا للخير الحاصل لنا....."<sup>(٢)</sup>.

واللذة هي الخير "ووحيد المطلق الذي تسعى إليه جميع الكائنات الحية، أما الألم فهو الشر الذي نحاول ان نتجنبه، ومن هنا فإن أبيقور يشارك أرسطوس القول أن اللذة هي الهدف النهائي لكل أفعالنا<sup>(٣)</sup>. والسعي وراء اللذة سعيًا طبيعيًا وليس هناك ما يدعو لتأنيب من يرغب في اللذة، لأن العقل لا دخل له ولا حكم في النزوع الطبيعي إلى اللذة، وإذا كان الخير هو ما يطابق الطبيعة والشر ما يناقضها، فاللذة خير بل هي الخير الأسمى إذ هي الغاية القصوى والمشاركة بين كل الكائنات الحية باختلاف أنواعها. وباختلاف الأماكن والأزمنة التي تعيش فيها. واللذة هي الخير الحقيقي والعقل نفسه يقتضيها ولا يعارضها إذ أن العقل ليس مناقضًا للطبيعة وليس شيئًا غريبًا عنها، فالإنسان الذي يفكر ويتعقل الأشياء هو عينه الذي يحس الأشياء ويشعر بها، وفي الحقيقة أن التفكير يتولد عن الإحساس بحيث تخيم فكرة اللذة أو الألم عند الإحساس باللذة أو الألم بل يمكن القول إننا نفكر لأننا نحس ونشعر ولأننا نلتذ ونتألم. فلا غرو حينئذ أن تكون اللذة بالنسبة إلى العقل موضوع رغبة والألم موضوع خوف وتقرزز، وأن يحرص العقل على اختيار الأول وتجنب الثاني<sup>(٤)</sup>.

---

(٣) تنطلق فلسفة الأخلاق الأبيقورية من المقولة الأرسطية أن الخير الأسمى هو ماله قيمة لذاته وليس من أجل شيء آخر، ويتفق أبيقور مع أرسطو على أن السعادة هي الخير الأسمى إلا أنه يختلف مع أرسطو حينما حصر السعادة في اللذة (الباحث).

(١) أبيقور: رسالة إلى مينيسي، فقرة ١٢٩، ترجمة: جلال الدين سعيد ضمن كتابه أبيقور الرسائل والحكم، ص ٢٠٥.

(٢) E Zeller: Outlines. P. 238.

(٣) جلال الدين سعيد: أبيقور الرسائل والحكم، الدراسة، ص ص ١١٢-١١٣. وأيضا: إميل برهيه: تاريخ الفلسفة، ج ٢، الفلسفة الهلنستية والرومانية، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، سنة ١٩٨٢، ص ص ١١٩، ١٢٠.

والواقع أن اللذة عند أبيقور ليست حالة سلبية محضة ترجع إلى غياب الألم فحسب وإنما يوجد في اللذة إيجابية أيضا<sup>(١)</sup>. فاللذة تعبر عن صحة البدن وطمانينة النفس أى عن الحالة الطبيعية لأبداننا. فهي تحدث طبيعيا ومن ذاتها حينما تكون أجزاء البدن المختلفة في حالة من التوازن<sup>(٢)</sup> وينتج عن هذا أنه إذا كان الألم والاضطراب تعبيرا عن الخلل الطارئ على البدن، فيكفى إبعاد الألم والاضطراب لكي يعود التوازن وتحصل اللذة، فصحيح إذا أن تكون اللذة معادلة لزوال الألم والاضطراب، بيد أن هذا لا يعنى إطلاقا أنها شيء سلبي. فاللذة حالة إيجابية تعبر عن إقرار التوازن بالإضافة إلى جملة البدن.

وهنا نلمح أن الفارق بين أبيقور وأرستوبوس شبيهه بالفارق بين أرسطو وأفلاطون، فأبيقور شأنه شأن أرسطو لم يكن يريد أن يجعل من اللذة حركة بل حالة ساكنة بالتأكيد تدل على كمال الكائن، ولكن على حين أن الكمال الذى تعبر عنه اللذة، هو فى جوهره فعل التفكير بالإضافة إلى أرسطو نجد أن فعل البدن أى توازن العضوية الحية بالإضافة إلى أبيقور<sup>(٣)</sup>.

من الواضح إذن أن اللذة التى يحدثنا عنها أبيقور لها جذورها الجسدية بقدر ما تتضمن غياب الألم الذى ينتج عن سكون الأعضاء، يقول أبيقور: "عندما نقول أن اللذة هى الخير الأعلى، فنحن لا نقصد لذات الفاسقين، ولا اللذات التى تقوم فى المتعة الجسدية كما يقول البعض. إما لأنهم لا يوافقون على مذهبنا، أو لأنهم يسيئون فهمه. إن اللذة التى نتحدث عنها فى غياب ألم الجسد واضطراب النفس"<sup>(٣)</sup>.

(١) جان بران: المرجع السابق، ص ١٠٢

And See Also: Gordon. H. Clark: A History of Philosophy. (Thales to Dewey). Houghton Mifflin Company. Boston. U.S.A. PP. 150-151

(٢) هناك تائر من جانب الأبيقوريين بأفلاطون فى كيفية حدوث اللذة، فاللذة عند أفلاطون تحدث نتيجة الأنسجام القائم بين طبيعتنا وهو ما عبر عنه أبيقور بالتوازن.

(٣) شارل فرنز: الفلسفة اليونانية، ترجمة: تيسير شيخ الأرض، منشورات دار الأنوار، الطبعة الأولى، بيروت، سنة ١٩٦٨م، ص ٢١١

(٣) أبيقور: رسالة إلى مينيسى، فقرة ١٣١، ١٣٢، ص ٢٠٦.

ويقسم أبيقور اللذة إلى ما هو طبيعي وضروري لحياة الإنسان وهذا النوع هو ما ينجم عنه عدم إشباعه ألم كالرغبة في الطعام والشراب، ويلى هذا النوع ما هو طبيعي وغير ضروري كالرغبة في الحب وتكوين الأسرة، ويلى ذلك لذات ليست طبيعية ولا ضرورية كالرغبة في المال والجاه<sup>(١)</sup>. ولكن الأخلاق الحقة ليست في هذه اللذات السابقة جميعا، واكلها كما يرى أبيقور في اللذات الروحية والعقلية لذلك فقد أعلا من شأنها على لذات الحس والجسد<sup>(٢)</sup>. وذهب إلى أن التعقل والتفكير عنصران ضروريان لموازنة السعادة ضد الألم<sup>(٣)</sup>.

ولقد عرف أبيقور مبدأ شدة اللذة فهناك إشارات واضحة في رسائله لكثافة اللذة وأقل حد من الألم خاصة قوله: "ولما كانت اللذة هي الخير الأسمى فإننا لا نبحث عن أى لذة كانت بل نحن نتنازل أحيانا عن لذات كثيرة نظرا لما تخلقه من إزعاج، كما أننا نفضل عليها آلاما شديدة إذا ما كانت هذه الآلام تسمح بعد مكابقتها طويلا بلذة أعظم"<sup>(٤)</sup>.

وقوله أيضا: "ليست أى لذة شر في ذاتها، ولكن بعض الأشياء القادرة على توليد اللذة، تحمل معها آلاما أكثر من اللذات"<sup>(٥)</sup>.

ومن وصاياه أيضا ما يدل على أنه عرف هذا المبدأ الكمي حيث يقول: أترك اللذة التي تجلب لك ألما أكبر منها أو تحرمك لذة أكبر منه ويقول أيضا: "لا تتردد في أن تتقبل الألم الذي ينجيك من ألم أعظم منه أو يضمن لك لذة أكبر منه"<sup>(٦)</sup>.

من الواضح أذن أن أبيقور يقرر أن اللذة تقاس بما يترتب عليها من نتائج فقد يكون للذة في بعض الأحيان عواقب لا تكون جميعها خيرا. ومن ثم فالواجب تعديل اللذة بالألم، واجتناب اللذات التي تجر ألما بوصفها وسائل غير محققة

(١) أبيقور: الحكم الأساسية، ٢٩، ٣٠، ص ٢١٢.

(٢) وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢٢٩

(٣) Fuller: A History of Philosophy , p. 238.

(٤) أبيقور: رسالة مينيسي، لفرة ١٢٩، ص ٢٠٥.

(٥) أبيقور: الحكم الفاتيكانية، حكمة رقم ٥٠، ص ٢٢٠

(٦) W.Joates: The Stoic and Epicurean Philosophers. The Modern Library . New York . 1982. P.50.

للسعادة، وكذلك ينبغي تعديل الألم باللذة. وتقبل الآلام التى تجلب لذات أعظم، مادامت عواقب الألم ليست فى جميع الأحيان شر<sup>(١)</sup>. وهكذا فإن فى الحياة ما هو إلا نوع من القياس يقوم بوضع اللذات والآلام ونتائجها فوق ميزان دقيق هذا فى كفه وتلك فى الأخرى<sup>(٢)</sup>.

وليس معنى هذا أن أبيقور يدعو إلى القيام بعمليات حسابية دقيقة تقوم على جمع كميات من اللذة وطرح كميات من الألم قصد الحصول على أحسن نتيجة ممكنة وأنفعها لنا، لأن أبيقور لم يحصر السعادة فى توفير أكبر عدد ممكن من اللذات مع أقل عدد ممكن من الآلام من هنا يصعب أن نقارن بين (بنتام) وهو يقوم بإحصاء الأفعال والتصرفات التى يمكن أن تحقق له أكبر كم من اللذة وأدنى كم من الآلام، باحثا بذلك عن رغد العيش وعن الرفاهية ومصوبا كل اهتمامه نحو كل أنواع المتع مازجا بينها وموفقاً قدر الإمكان، وبين أبيقور الذى يعيش فى ركن من أركان حديقته، ساترا حياته ومرددا أن قليلا من الخبز والماء يسمحان له بمنافسة الآلهة فى سعادتها<sup>(٣)</sup>.

لهذا نادى أبيقور بأن حياة الحكيم تتطلب فن قياس السلوك فى الحياة والذى يمكنه من قدرة القياس الصحيح للذات والآلام، والموازنة بين واحدة ضد الأخرى من السعادة أو الشقاء الحاضرة أو المقبلة التى تعتمد على ماهية الاستبصار، وهى أعلى فضيلة، فإذا أراد الإنسان أن يعيش حياة سعيدة حقا وممتعة وقانعة أو راضية، فلا بد له أن يمتلك هذا الاستبصار وأن يكون لديه الحكمة، فالحكمة تعلمنا العيش فى سعادة قائمة على العدل والنزاهة والفضيلة، فالإنسان الحكيم هو أيضا الإنسان الفاضل لأن الرجل الفاضل ليس هو الشخص الذى يستمتع باللذة فعلا فى أية لحظة، بل هو الإنسان الذى يعرف كيف يسير فى بحثه عن اللذة. وما أن

---

(١) زكريا إبراهيم: المشكلة الخلقية، ص .

(٢) E.Zeller: Op. Cit. P. 238.

وراجع أيضا: ياربويانس: أبيقور، تعريب: د. بشاة صارجى. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط بيروت، سنة ١٩٨٠ م.

(٣) جلال الدين سعيد: المرجع السابق، ص ١٢١.

نعرف الفضيلة على هذا النحو حتى نعرف بوضوح أن تلك حالة ضرورية ضرورة مطلقة للسعادة الدائمة<sup>(١)</sup> .

والواقع ان ابيقور كان لديه بالإضافة إلى ما تقدم أسباب قوية تجعله يتجنب الاعتراف بمبدأ شدة اللذة في الاختيار بين اللذات ، من بين هذه الأسباب القلق<sup>(٢)</sup> الذى قد يصيب الإنسان عندما يعجز عن الوصول باللذة إلى أقصى حد، فهذا القلق يمكن أن يخرج الإنسان عن الراحة النفسية المطلوبة، فالذى يملك راحة النفس لا يزعج نفسه أو غيره<sup>(٣)</sup> . فلا ينبغى كما يقول أبيقور أن نفسد الحاضر بالرغبة فى أشياء نفتقر إليها، بل لابد من الانتباه إلى أن الأشياء التى هى فى حوزتنا قد كانت فى الماضى من جملة الأشياء التى كنا نرغب فيها<sup>(٤)</sup> .

لهذا القلق الذى يمكن أن ينشأ عن العجز للوصول إلى أقصى حد للذة رفض أبيقور مبدأ شدة اللذة، لأن القلق يمثل نوعاً من الخلل النفسى وكانت مهمة أبيقور محاولة القضاء عليه<sup>(٥)</sup> . ومن هنا نادى بأن للذة حدود يجب الوقوف عندها وأنه لا مبرر لزيادة اللذة أو كما يقول أبيقور: " لو كانت كل لذة قابلة للزيادة ولو كانت.... لما اختلفت اللذات عن بعضها البعض". كما حدد مطلب اللذة فقط عندما يكون غيابها سبباً فى الشعور بالألم فى حين أن غياب الشعور بالألم لا يجعلنا بحاجة إلى اللذة<sup>(٦)</sup> .

جملة القول أننا بالفعل نطلب اللذة وهى الهدف وراء كل أفعالنا ولكن المفاضلة بين اللذات لا تتطلب مقياساً كمياً وإنما تتطلب حساباً عقلياً ، كالحساب

---

(١) فردريك كوبكستون: المرجع السابق، ص ٥٤٦، وأيضاً: رسل: تاريخ الفلسفة الغربية، ١٤، ترجمة: ذكى نجيب محمود، راجعه: د. أحمد أمين، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، سنة ١٩٦٧، ص ٢٢٠.

(٢) آمن أبيقور أن القلق بشأن المستقبل هو المدمر الأكبر لسعادة الإنسان وبخاصة القلق الناشئ عن الخوف من الموت والخوف من الآلهة وإذا استطاع الإنسان أن يتخلص من الخوف فإنه سوف يحظى بالسكينة (أو الاتراكسيا) (الباحث)

(٣) أبيقور: الحكم الفاتيكانية، حكمة ٧٩، ص ٢٢٢.

(٤) نفس المصدر: حكمة ٣٥، ص ٢١٨.

(٥) D.Lackey : Time And Value... p. 101.

(٦) أبيقور: الحكم الأساسية، حكمة ٩، ص ٢١٠.

الذى أشار إليه أفلاطون فى محاورة بروتاجوراس، فالعقل هو الحكم والقائد فى كل أفعالنا حتى الأفعال التى نطلب اللذة من وراءها<sup>(١)</sup>.

وإذا اتجهنا إلى موقف أبيقور من مبدأ القيمة الزمنية للذة وجدنا أن هناك وجهة نظر تؤكد على اعتراف أبيقور بديمومة اللذة، وأنه بهذا كما يقول (قييو) يعتبر المؤسس الحقيقى للأخلاق النفعية وبأنه يجوز أن نعتبر مذهبه فى اللذة محاولة من أجل تنظيم الفكر البشرى وفقا للمنفعة.

وتستند وجهة النظر هذه إلى أن اللذة الأبيقورية لا تنحصر فى الزمن الحاضر ولا تبقى سجينه اللحظة الحاضرة، بل هى الغاية القصوى والخير الأسمى الذى ينشده الفيلسوف. وليست السعادة غير هذه الغاية وغير هذا الخير، أى أن السعادة هى اللذة، ولكنها ليست اللذة الحاضرة وإنما اللذة التى تدوم وتتواصل حاضرا ومستقبلا وتعبر عن الانسجام الكامل لحياة الفرد الجسمية والروحية معا، فاللذة لا بد أن تدوم فى الزمان لكى نشعر بها، أى لا بد أن تستبقى هذه اللذة شيئا من ماضيها كلذة وأن تفتح المجال للأمل فى تواصلها فى المستقبل<sup>(٢)</sup>.

بيد أن هذا رأى السابق والذى يقرب بين أبيقور والنفعية الحديثة لا يخلو من الجرأة، كما أنه لا يمكن أن يكون على صواب خاصة تأكيده على اعتراف أبيقور بديمومة اللذة، لأن هناك نصوص صريحة لأبيقور تؤكد على عدم اعترافه بقيمة الزمن أو مدة اللذة فى المفاضلة بين اللذات المختلفة منها قول أبيقور: " يتضمن الزمن اللامحدود نفس النسبية من اللذات التى يتضمنها الزمن المحدود"<sup>(٣)</sup>. ومنا أيضا قوله: " إن البدن يشعر بأن حدود اللذة غير محدودة وأنه يلزم زمن غير محدود لكي فيها لكن العقل الذى حصل على الفهم المعقول للخير المطلق للبدن وحدوده يمدنا بالحياة الكاملة ولا نكون بحاجة إلى الزمن المطلق بعد ذلك"<sup>(٤)</sup>.

---

(١) N.W.Dewitt: Epicurus and His Philosophy . Universit of Minnesota Press. Minneapolis. 1954.pp.175-176.

(٢) جلال الدين سعيد: المرجع السابق، ص ١٢٠، ١٢١

(٣) أبيقور: الحكم الأساسية، فقرة ١٤٥، حكمه ١٩، ص ٢١١.

وأيضا: أبيقور: الحكم الفاتيكانية، حكمه ٢٢، ص ٢١٧

(٤) نفس المصدر: فقرة ١٤٥، حكمه ٢٠، ص ٢١١

ويتضح من هذه النصوص أن أبيقور يساوى بين طول مدة اللذة وقصرها فالنسبة في الحالتين واحدة، والحكمة هي التي تمدنا بالحياة الكاملة لا الزمن المطلق للذة. وبالإضافة إلى هذا لم يهدف العلاج الأبيقورى للتخلص من خوف الموت إلى جعل حياة اللذة أفضل كلما كان أطول في المدة الزمنية وحول هذا المعنى يقول أبيقور: "... أما الحكيم، فهو لا يزدري الحياة ولا يخشى الموت، لأن الحياة لا تثقل كاهله ولأنه لا يعتبر اللاوجود شرا، وكما أنه لا يختار الطعام الأوفر وإنما الطعام الألد، فهو كذلك لا يرغب فى التمتع بطول العمر وإنما برغد العيش..."<sup>(١)</sup>.

وعلى العكس أيضا فإن معارضة أبيقور للانتحار فى خطابة ( لمينوكيوس ) والذى يقول فيه: " إن الرجل الحكيم لا يهرب من الحياة ولا يخاف من انتهائها..." يوضح أن الحياة المؤلمة لا يمكن جعلها أفضل بتقصيرها<sup>(٢)</sup>.

هكذا تتلاشى قيمة الفوارق الكمية فى فلسفة اللذة عند أبيقور الذى أكد على أن هناك حدودا للذة يجب أن يقف الحكيم عندها، كما أنه لم يعترف بديمومة اللذة وحدتها وظل محافظا إلى حد كبير على جمود الفكر الأخلاقى المثالى القديم ولم يبد فى نظريته ما يمكن اعتباره بواكير الفلسفة النفعية كما يذهب إلى ذلك بعض الباحثين. وغن بدا أن هناك تشابها بين أبيقور وبين رواد المذهب النفعى فى العصر الحديث فإن هذا التشابه يتمثل فقط فى اعتبار اللذة مبدأ للوجود والسر الوحيد لكل سلوك وكل تصرف، لهذا لم يطالب أبيقور بالقضاء على الرغبات الحسية ولم يحرم التمتع بالحياة بل ذهب إلى ضرورة أن يصبح المرء معتمدا على مثل تلك الأشياء، فليس المقصود استخدام القليل بل أن تحتاج إلى القليل ولا ينبغى على الإنسان أن يربط نفسه بشيء رباطا مطلقا حتى ولو كانت الحياة ذاتها.

### خامسا: انفعال اللذة عند الرواقيين:

لم تتصدر فلسفة اللذة الدراسات الأخلاقية عند الرواقيين كما كان الحال فى الفلسفة الأبيقورية، لأنهم عدوا اللذة صفة عارضة مضافة إلى الطبيعة<sup>(٣)</sup>. أو حالة

(١) أبيقور: رسالة إلى مينيسى، فقرة ١٢٦، ص ٢٠٤.

(٢) D.Lakey: Op. Cit. P.102

(٣) د. أميرة حلمى مطر: الفلسفة عند اليونان، ص ٤١٦.

ملازمة لبلوغ الكائن إلى هدفه الطبيعي<sup>(١)</sup>. وهى فى جوهرها من جملة الانفعالات التى تنقسم بدورها إلى أربعة أقسام كبرى هى: " الحزن، الخوف، الرغبة واللذة"<sup>(٢)</sup>. وتنقسم اللذة إلى مجموعة من الانفعالات المختلفة هى:

- ١- الرضى: وهو لذة بشأن حظ غير منتظر.
- ٢- المرح: وهو اللذة التى تأتى عن طريق العين أو الأذن.
- ٣- الابتهاج: وهو لذة سماع عبارات أو موسيقى ساحرة.
- ٤- الفرح الخبيث: وهو لذة بشأن مصائب الآخرين.
- ٥- النشوة: وهى لذة تثيرها وسائل خادعة وفائقة<sup>(٣)</sup>.

وقد طالب الرواقيون بضرورة استبعاد الانفعالات بما فيها اللذة من حياتنا استبعادا تاما، أو على الأقل جعلها أشياء محايدة لا نثير أى رد فعل نحوها، واعتبر الرواقيون الحياة فى جملتها حربا ضد الانفعالات<sup>(٤)</sup>. لأنها مخالفة للطبيعة وللعقل من ناحية المبالغة فيها واضطراب النفس بها. وهى جمعيا رديئة يجب استئصالها. وهى أمعن فى عدم المعقولية لأن الانفعال صادر عن قوة غير عاقلة أو عن العقل الذى يتراخى أمام النفس<sup>(٥)</sup>.

من هذا المنطلق نادى الرواقيون بأن الحياة وفقا للطبيعة هى الهدف الأسمى، والإنسان لا يصل إلى الحكمة والفضيلة؛ الخلو من الانفعالات إلا بالعيش فى وفاق مع الطبيعة وقانونها. لذا يجعل زينون فى كتابه فى طبيعة الإنسان " العيش بما يتفق مع الطبيعة هدف الإنسان المنشود والذى يعنى الفضيلة. وقال بنفس المبدأ كليانتيس فى كتابه "فى اللذة" وكذلك قال به بوزيدون فى كتابه "فى الغاية" وقد ذكر كليمانت السكندرى أن زينون وكليانتيس قد اعتبرا الفضيلة هى الغاية الأسمى، وهى تتمثل فى العيش وفقا للطبيعة وقال بنفس الرواية أيضا شيشرون<sup>(٦)</sup>.

(١) د. ماجد فخري: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٧٥.

(٢) D.Laertius: Op. Cit., VII. P. 150.

(٣) أولف جيجن: المشكلات الكبرى فى الفلسفة اليونانية، ص ٤٢٣.

(٤) H.Baker: The Image of Man. Harper Torchbooks. New York 1961. P.75.

(٥) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢٣١.

(٦) Saunders. J.L: Greek and Roman Philosophy After Aristotl. The Free Press. New York . 1966.p.112.



ويصف ديوجينيس الأيرسى هذا فى قوله: " قال زينون فى كتابه عن الطبيعة الإنسانية إن أسمى غاية يتوق إليها الإنسان هى العيش وفق الطبيعة، ولما كانت الطبيعة تقود إلى الفضيلة، كان العيش الملائم ملائما للفضيلة أيضا. ويرى كليانيس نفس الرأى فى كتابه عن اللذة، وبوزيدون فى كتابه الغايات، وقال كرويسبوس فى الباب الأول من كتابه عن الغايات أنه لا فرق بين أن يعيش المرء وفقا للطبيعة وأن يعيش عسى مقتضى ما يتفق مع الطبيعة لأن طبائعا لا تعدو أن تكون أجزاء من الكل. ولذا فإن الغاية القصوى هى أن يعيش المرء وفقا للطبيعة<sup>(1)</sup>.

والفضيلة وحدها فى نظر الكائنات العاقلة هى الخير، وسعادتهم تقوم فى الفضيلة وحدها ولا توجد شروط أخرى للسعادة، لأن الفضيلة تكفى بذاتها لتوفير السعادة. وفى مقابل ذلك فإن الشر الوحيد هو الإثم أو الشر الأخلاقى، وكل ما هو غير ذلك ليست خيرات، كما ان الموت والإهانة والفقر وغيرها ليست بدورها شرور، واقل ما يمكن القول عنه إنه خير هو اللذة، وما أبعدها أن تكون هى الخير الأسمى، وأن تكون غاية فى ذاتها، ولا يمكن أن تكون هدف أفعالنا. وقد سار بعض الرواقيين وراء كليانيس فى موقعه القاضى. بإنكار أن يكون للذة أى مكان بين الأشياء الموافقة للطبيعة، إلا أنهم أنكروا جمعيا أن لها قيمة فى ذاتها<sup>(2)</sup>. فهى كالشهب التى تشتعل متوهجة لبرهة ولكنها سرعان ما تتحول إلى رماد أنها أشبه بقوى غاشمة تبعث فى حياة الإنسان الفوضى والاضطراب وتقف حجر عثرة فى سبيل اللغوس الذى هو أسمى شىء فى الوجود البشرى بأسره.

ورغم أن الرواقيين اعترفوا بوجوده أشياء أفضل من أشياء، لكنهم لم ينحازوا عن زعمهم أن الفضيلة أى العقل القويم هى الخير الوحيد وأن الرذيلة هى الشر الوحيد، والحكيم هو الذى يرتفع إلى مكان الوضع الإنسانى، بتوافقه مع القانون الذى يحكم العالم، وأنه يتمتع بالحرية المطلقة، لأنه لا يصادف فى الأشياء أبدا ما هو مخالف لطبيعته<sup>(3)</sup>. ولكن ماذا عن قيمة الفضيلة أو السعادة، هل هى مثل اللذة ليس لها قيمة فى ذاتها، أم أنها ذات قيمة متضمنة فى كمالها.

(1) D.Laerutius : Op. Cit. Vol. II.PP.84.85.

(2) E. Zeller: Outlines p. 242.

(3) د. عثمان أمين: الفلسفة الرواقية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة. سنة ١٩٥٩م، ص ٢١١.

الواقع ان الرواقيين كما أشرت سابقا أنكروا جمعيا أن للذة قيمة في ذاتها وبالتالي فلا مجال للحديث عن الفوارق الكمية ولا مجال لديهم لحساب لذى ليس له قيمة في الأصل، ولكن كان لهم أيضا موقف من الفوارق الكمية على مستوى الفضيلة أو السعادة، فقد أدركوا قيمة هذه الفوارق في رؤيتهم لماهية الفضيلة.

وأول هذه الفوارق الكمية التي عرفها الرواقيون هو عامل الشدة أو الكثافة فقد أعلنوا أن الفضيلة وحدة لا تتجزأ ولا تقبل الزيادة أو النقصان فالحكيم حائز لجميع الفضائل في آن واحد، ولا يمكن أن يقال إن إنسانا له من الفضيلة ثلثها أو نصفها، بل الرجل إما أن يكون حكيما فاضلا أو سفيها ناقصا<sup>(١)</sup>. لذا فالفضائل كلها ترتبط بعضها ببعض، لدرجة أن من يحوز إحداها فإنه يحوزها جميعا. وأن حضور فضيلة واحدة يتضمن حضور بقية الفضائل والعكس أيضا صحيح حيث أن حضور إحدى الرذائل يعنى حضور بقية الرذائل الأخرى<sup>(٢)</sup>.

ويبدو أن هذا الموقف السابق من عامل كثافة الفضيلة أو السعادة كان موقف الرواقية المبكرة ولكنه تلاشى وتغير فيما بعد على يد كروسيبوس آخر فلاسفة الرواقية المبكرة، فالإنسان عند كروسيبوس الذى يسير فى طريق التقدم نحو الفضيلة، ليس فاضلا بعد ولم يصل إلى الفضيلة التى هى السعادة الحقة<sup>(٣)</sup>. وهذا إقرار بوجود تقدم أخلاقى نحو الفضيلة ويؤكد ذلك موقفهم من الخصومة القديمة بين أفلاطون والسوفسطائيون حول ما إذا كانت الفضيلة تعلم أو لا تعلم. وكان جوابهم بالإيجاب أى أنها تعلم وأنها قابلة للزيادة.

ولقد تنبه فلوتارخوس إلى مثل هذا التناقض فقال فى كتابة عن تناقضات الرواقيون: " تحدث كروسيبوس عن الفضائل فقال إنها تزيد وتعظم، وبينما نجده يردد فى مجال آخر، مقتفيا آثار زينون، أنه لا تفاوت بين الفضائل وأن السلوك المستقيم لا يسمو عليه سلوك مستقيم آخر".

(١) نفس المرجع، ص ٢١٥.

(٢) فردريك كوبلستون: المرجع السابق، ص ٥٣٢.

(٣) نفس المرجع: ص ٥٣٢.

يبدو إذن أن الرواقيين ينظرون إلى الفضيلة تارة بوصفها مبدأ مفرزا للخير، وطورا على أنها غاية الكمال ومنتهاه. فمن حيث إنها مبدأ وأصل تكون الفضيلة قابلة للنمو والازدياد ، ومن حيث أنها تعبر عن منتهى الكمال فهي تكون تامة كاملة لا تحتمل لا الزيادة ولا النقصان<sup>(١)</sup> وفي جميع الحالات تبقى الفضيلة وحدة لا تتجزأ رغم تعدد مجالات ممارستها، وتبرز وحدتها في القول المأثور بين الرواقيين: "من حاز فضيلة واحدة حاز الفضائل كلها"، ولقد شبه فلاسفة الرواق وحدة الفضيلة بوحدة النفس، فكما أن النفس تظل واحدة رغم تنوع وظائفها، فإن غاية الفضيلة تبقى واحدة أيضا وقصدها يظل ثابتا لا يتغير رغم تغير مجالات ممارستها، فهي كالعين التي تنظر بالتوالي إلى الأبيض ثم إلى الأسود، بل هي كالصبر الذي يبقى هوو مهما تعدت الأشياء التي يدركها وتنوعت<sup>(٢)</sup>.

أما بالنسبة لعامل الزمن أو ديمومة الخير فهناك رفض رواقى لقيمة السعادة التي يحصل عليها الإنسان بالفضيلة، وهناك أقاويل لبعضهم تؤكد رفض فكرة الزمن، على سبيل المثال نجد كروسيبوس يصرح بالقول: " أن السعداء لا يكونوا أسعد إذا ما ظلوا سعداء لفترة أطول، والسعادة الدائمة لا تكون محل أفضيله عند مقارنتها بالسعادة اللفظية .

ويقول أيضا: " السعداء لا يكونوا أكثر سعادة إذا ما دامت سعادتهم بل يكونوا سعداء بنفس الطريقة والدرجة التي يسعد بها أولئك الذين يكونوا سعداء للحظة واحدة"<sup>(٣)</sup>.

ويتضح من هذه النصوص أن كروسيبوس لا يعترف بديمومة السعادة ولا يرى أى قيمة فى طول مدة السعادة، ويشاركه أيضا هذا الموقف ماركوس أورلوس حيث

---

(١) عرف أرسطو الفضيلة بوصفها استعداد قادرا لفعل الخير Hexis وهو تعريف لا يبتعد عن التعريف الرواقى، إلا أن التعريف الرواقى قد أطرؤوا عليه بعض التعديل، فميزوا بين اللفظ Hexis استعمله أرسطو واللفظ Diathesis الذى ترجمه اللاتينيون بعبارة Habitudo ، وفضلوا الثانى على الأول، ذلك لأن الهكسيس تحتمل الزيادة والنقصان، بينما الفضيلة التى تقال دياتنيزيس إنما هى مساوية دائما لذاتها مكافئة لها. انظر: جلال الدين سعيد، فلسفة الرواق، مركز النشر الجامعى، الكويت سنة ١٩٩٩، ص ٥٢.

(٢) جلال الدين سعيد: فلسفة الرواق، ص ٥٢.

(٣) Plutarch: De Communibus Notitiis . 1046.

نقلا: D.Lackey . Time And Value. P. 103.

يؤكد على أن مدة السعادة ليست مهمة ، وهذا واضح فى قوله : " على الرغم من أنك قد تعيش لثلاثة آلاف سنة أو قد تعيش عشرة آلاف سنة ، إلا أنك لا بد أن تتذكر أنه لا أحد يفقد حياته أحد بل يفقد حياته هو التى يحيها الآن ، ولا يعيش حياة أحد سوى حياته هو التى يفقدها الآن. وهكذا فإن الحيوانات الأطول والأقصر تتساوى ، لأن الحاضر هو ذاته بالنسبة للجميع ، على الرغم من أن ما يفنى ليس هو ذاته ، وهكذا فإن ما يفقد يبدو كلحظة واحدة لأن الإنسان لا يمكن أن يفقد الماضى أو المستقبل ، لأن ما لا يملكه الإنسان لا يمكن أن يؤخذ منه... " (١) .

وهكذا نلاحظ أن ماركوس أورلوس لا يقيم وزنا لطول مدة السعادة وأن الحياة سواء طال أم قصرت فهذا لا يفيد فى سعادة الحكيم ، لأن السعادة التى يصل إليها سعادة كاملة ، مهما كانت الظروف التى تمر به ، لأنه كامل الفضيلة ، ولأن الفضيلة كافية لمنح السعادة ، وسعاده سعادة مطلقة ، لا يمكن أن تزداد بمرور الزمن ، حتى لو كان زمانا لا نهاية له (٢) .

ويؤكد شيشرون فى كتابه *De Finibus* على لسان المتحدث الرواقى هذا المعنى بقوله : " مثلما لا تزداد الفائدة بإطالة الوقت- إذ أن الأشياء التى تكون مناسبة قد وصلت إلى معيارها الملائم- فإن السلوك القويم واللياقة والخير الدائم ذاته ، تكون غير قابلة للزيادة بالإضافة ، لأن هذه الأشياء تصبح أكبر بإطالة الوقت. وهكذا فإن الرواقيين على هذا الأساس لا يقدرّون أن السعادة تكون أكثر رغبة إذا ما دامت لفترة أطول " (٣) .

خلاصة القول أن الرواقيين إذا كانوا قد أكدوا على أن اللذة لا قيمة لها لأنها من جملة الانفعالات ولكنهم اتجهوا إلى مناقشة قيمة الفوارق الكمية فى قياس السعادة أو الفضيلة ولم يقرّوا تلك الفوارق فى تقديرهم للسعادة.

(١) Mare- Aurele: *Pensees*. Voll. II. 14

(٢) شارل فرنز: *تاريخ الفلسفة اليونانية*، ص ٢٢٨

(٣) Cicero: *De Finibus*. Translated by : Rackham Harvard University Press. London. 1994. Vol . III. PP. 45- 46  
And See also : D.Lackey: *Time and Value* 9. P. 103.

## الخاتمة:

مما سبق يمكننا استخلاص أهم النتائج الآتية:

- ١- عرف أرسطوبس من الفوارق الكمية عاملى الشدة والزمن، كما يتضمن وصفه لماهية وطبيعة اللذة الحاضرة ما يفيد معرفته بعاملى القربة والنقاوة.
- ٢- رغم معرفة أرسطوبس بعاملى الشدة والزمن، إلا أنه ظل محافظا فى رؤيته للذة الحاضرة على المثل الأعلى اليونانى فى الاعتدال والانسجام، فلم يدعو إلى الوصول باللذة إلى أقصى حد لأن هذا يخرج الإنسان من هذا المثل الأعلى، كما لم يدع إلى ديمومة اللذة لأنه حصرها فى اللحظة الراهنة وبالتالي فلا قيمة لعاملى اللذة والزمن فى المفاضلة بين اللذات.
- ٣- تبدو قيمة عامل القربة فى تأكيد أرسطوبس على قيمة لذة اللحظة الحاضرة التى فى متناول اليد ولا شأن لها بالماضى أو المستقبل، ولكنها ليست قيمة نفعية لأن أرسطوبس لم ينادى بالاستمتاع بكل اللذات الحاضرة طالما أنها فى متناول اليد، بل بالقدر القليل منها. ولعل حياة أرسطوبس نفسه خير دليل على هذا.
- ٤- أكد أرسطوبس على قيمة عامل النقاوة فى دعوته إلى اختيار اللذات التى لا يخالطها الألم، ولكن هذا ليس مطلباً نفعياً طالما أن هذا الاختيار سوف يتم فى ضوء العقل والحكمة، وهنا يكمن الترفع الأخلاقى لا الهيدونية النفعية.
- ٥- يعتبر طرح أفلاطون لقضية حساب اللذة على لسان سقراط فى محاورته بروتاجوراس دليلاً واضحاً على أن المفاضلة بين اللذات أو قياس اللذة كان موضع اهتمام ومناقشة آنذاك، وأن الفوارق الكمية كانت أساس المفاضلة وقياس اللذة خاصة عاملى الشدة والزمن.
- ٦- جاء موقف أفلاطون من قيمة الفوارق الكمية فى قياس اللذة منسجماً مع فلسفته المثالية، فقد اعتبر الوصول باللذة إلى أقصى حد تعبير عن انهزام العقل أمام الشهوة، كما أن ديمومة اللذة هو تقليل للإنسان من الناحية الروحية. ولقد ظل أفلاطون بهذا الموقف محافظاً على رفض أى تطور كمى لهذه الفوارق.
- ٧- اهتم أفلاطون بقيمة عامل النقاوة بصفة خاصة وذلك فى تأكيده على نقاء وصفاء اللذة التى تشكل عنصراً لا غنى عنه فى الحياة المختلطة.

- ٨- رفض أرسطو قيمة الفوارق الكمية فى قياس اللذة، وذهب إلى أن اللذة جوهر تام لا يتأثر بالزيادة أو النقصان ولا بطول المدة أو قصرها.
- ٩- ظل أرسطو محافظا على الترفع الأخلاقى خاصة فى تفضيلة اللذة الفكرية على اللذة الحسية، كما أنه فى رؤيته للسعادة الكاملة لم يضع فى حسبانها قيمة الفوارق الكمية فى تقييم هذه السعادة.
- ١٠- اتفق أبيقور مع أرسطوس فى أن اللذة هى الغاية التى يهدف إليها الكائن الحى، وأن الحكيم يكتفى بالقدر القليل من اللذة وبالتالى فلا مجال للحديث عن الوصول باللذة إلى أقصى حد. كما أنه لم يفضل لذة على أخرى استنادا إلى القيمة الزمنية فالزمن لا قيمة له فى قياس اللذة سواء كان طويلا أو قصيرا.
- ١١- لعب عامل النقاوة دورا هاما فى تقييم أبيقور للذة، فخلو اللذة من الألم وعدم اختلاطها به، أو غياب الألم بصفة نهائية هو الهدف المنشود.
- ١٢- رفض الرواقيون أى قيمة للذة، واعتبروا أنها من جملة الانفعالات الناتجة عن عدم اتزان العقل، وبالتالى فلا مجال للفوارق الكمية طالما أن اللذة لا قيمة لها.
- ١٣- إن حياة الفضيلة أو السعادة التى يصل إليها الحكيم عند الرواقيين لا يمكن أن تزيد أو تنقص، كما لا يزيد من قيمتها طول مدة السعادة أو قصرها.
- ١٤- لم تكن أخلاق اللذة عند فلاسفة اليونان أطلاقا نفعية رغم أن معظم الفوارق الكمية فى قياس اللذة كانت معروفة لديهم. ولكنهم كانوا جمعيا أكثر ترفعا وأشد تمسكا بالفضيلة الأخلاقية.

## المصادر والمراجع

### أولاً: المصادر

#### أ- المصادر المترجمة إلى العربية:

- أبيقور (١) رسالة إلى مينيسي.
- ..... (٢) الحكم الأساسية.
- ..... (٣) الحكم الفاتيكانية.

ترجمة ودراسة د. جلال الدين سعيد، ضمن كتاب: أبيقور

الرسائل والحكم، الدار العربية للكتاب، بيروت، سنة ١٩٩١م.

أرسطو(٤) الأخلاق النيقوماخية، ترجمة: أسحق بن حنين، حققه وشرحه وقدم

له: د. عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت سنة ١٩٧٩م.

أفلاطون(٥) محاورة بروتاجوراس، ترجمها إلى الإنجليزية، بنيامين جويت،

تعريب: محمد كمال الدين يوسف، مراجعة د. محمد صقر خفاجه،

دار الكتاب العرب للطباعة والنشر، القاهرة، سنة ١٩٦٧م.

..... (٦) محاورة جورجياس، ترجمها عن الفرنسية. محمد حسن ظاظا،

راجعها: د. علي سامي النشار، الهيئة المصرية العامة لتأليف والنشر،

القاهرة، سنة ١٩٧٠م.

أفلاطون(٧) محاور فيليبوس، تحقيق وتقديم، أو جيست ديبس تعريب: الأب فؤاد

جرجي بربرة، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سنة ١٩٧٠م.

..... (٨) محاورة فيدون، ترجمة: د. عزت قرني، مكتبة الحرية الحديثة،

القاهرة، سنة ١٩٧٩م.

..... (٩) محاورة الجمهورية، دراسة وترجمة: د. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية

العامة للكتاب، القاهرة، سنة ١٩٨٥م.

ماركوس أوليوس(١٠) التأمّلات، ترجمة: ريكس رونر، ضمن كتاب فلاسفة

الإغريق، ترجمة: عبد الحميد سليم، الهيئة المصرية العامة

للكتاب، سنة ١٩٨٥م.

## ب- المصادر الأجنبية:

- Athenaeus. (11) : The Deipnosophists, Transl.: - by - C.B. Gulick, Vol. 12. Harvard University Press. London. 1854.
- Cicero. (12) : De Finibus. Trans- by:- H. Rockham, Harvard University Press, London, 1994.
- Laertius. D.(13): Lives of Eminent Philosophers. Transl by: R.D. Hicks. The Leob Classical Library. William Heinemann. London. 1'980 .

## ثانيا: المراجع:

### أ-المراجع العربية:

- إبراهيم (د. زكريا) ( ١٤ ) : المشكلة الخلقية، ط٢، مكتبة مصر، القاهرة، سنة ١٩٧٥م.
- أبوريان (د. محمد على) (١٥): تاريخ الفكر الفلسفي، الفلسفة اليونانية الجزء الأول من طاليس إلى أفلاطون، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية، سنة ١٩٨٠ م.
- الطويل (د. توفيق) (١٦) : الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها، دار النهضة العربية، القاهرة، سنة ١٩٦٧ م.
- أمين (د. عثمان) (١٧) : الفلسفة الرواقية، مكتبة النهضة المصرية، ط٢، القاهرة، سنة ١٩٥٩ م.
- بران (جان) (١٨) : الفلسفة الأبيقورية، تعريب وتعليق: جورج أبو كسم، قدم له: د. عادل العوا، الأجدية للنشر، ط١، دمشق، سنة ١٩٩٢ م.
- برهيبه (أميل) (١٩): تاريخ الفلسفة الغربية، الجزء الثاني الفلسفة الهيللنتسية والرومانية، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، سنة ١٩٨٢ م.
- بورتر (بيرتون) (٢٠) : الحياة الكريمة، الجزء الأول، ترجمة: د. أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، سنة ١٩٩٣ م.



جثرى ( و. ك. س ) ( ٢١ ) : فلاسفة الإغريق من طاليس إلى أرسطو، ترجمة وتقديم :  
رأفت حلیم سيف، مراجعة د. إمام عبد الفتاح إمام،  
مطابع الطليعة، الكويت، سنة ١٩٨٨ م.

جيغن ( أولف ) ( ٢٢ ) : المشكلات الكبرى فى الفلسفة اليونانية، ترجمة : د. عزت  
قرن، دار النهضة العربية، القاهرة، سنة ١٩٧٦ م.  
حرب ( د. حسين ) ( ٢٣ ) : أفلاطون، دار الفكر البنائى، ط٣، بيروت، بدون  
تاريخ.

رسل ( برتراند ) ( ٢٤ ) : تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول ( الفلسفة القديمة )،  
ترجمة : د. ذكى نجيب محمود، مراجعة : د. أحمد أمين،  
مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، سنة ١٩٦٧ م.  
سنيس ( وولتر ) ( ٢٥ ) : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ترجمة : د. مجاهد عبد المنعم  
مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، سنة ١٩٨٤ م.  
سدجويك ( هنرى ) ( ٢٦ ) : المجلد فى تاريخ علم الأخلاق، الجزء الأول، ترجمة :  
د. توفيق الطويل، عبد الحميد حمدى، دار النشر  
للثقافة، ط١، الإسكندرية ، سنة ١٩٤٩ م.

سعيد ( د. جلال ) ( ٢٧ ) : فلسفة الرواق، مركز النشر الجامعى، بيروت، سنة  
١٩٩٩ م

فخرى ( د. ماجد ) ( ٢٨ ) : تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون وبروقلس،  
دار العلم للملايين، ط١، بيروت، سنة ١٩٩١ م.

فرز ( شارل ) ( ٢٩ ) : الفلسفة اليونانية، ترجمة : تيسير شيخ الأرض، منشورات، دار  
الأنوار، ط١، بيروت، سنة ١٩٦٨ م.

كرسون ( اندريه ) ( ٣٠ ) : المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، ترجمة : د. عبد الحلیم  
محمود، د. أبو بكر زكرى، دار أحياء الكتب العربية،  
القاهرة، سنة ١٩٤٦ م.

كرم ( يوسف ) ( ٣١ ) : تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت، بدون تاريخ.

كوبلستون (فردريك) (٣٢) : تاريخ الفلسفة ، المجلد الأول (اليونان والرومان) ،  
ترجمة: د. إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة،  
القاهرة، سنة ٢٠٠٢ م.

متى ( د. كريم ) (٣٣) : الفلسفة اليونانية، بغداد ، سنة ١٩٧١ .  
مطرود ( د. أميرة حلمي ) ( ٣٤ ) : الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية،  
القاهرة، سنة ٩٦٨ م.

.....(٣٥): أرسطوبوس، معجم أعلام الفكر الإنساني، إعداد  
نخبة من الأساتذة المصريين، تصدير د. إبراهيم  
مذكور، المجلد الأول، الهيئة المصرية العامة  
للكتاب، القاهرة، سنة ١٩٨٤ م.

مظهر (إسماعيل) ( ٣٦ ) : فلسفة اللذة والأم، دار النهضة المصرية، القاهرة، سنة  
٩٣٦ م.

هنتر ميد ( ٣٧ ) : الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ترجمة: د. فؤاد زكريا، دار نهضة  
مصر، القاهرة، سنة ١٩٧٥ م.

#### ب- المراجع الأجنبية:

**Baker ( H ) (38) : The Image Of Man . Harper Torch Books.  
New Yor... 1961.**

**Clark ( G. H ) (39) : A History of Philosophy .( Thales To Dewey ).  
Houghton Mifflin Company . Boston. U.S.A.**

**Dewitt ( N.W ) (40) : Epicurus and his Philosophy, University of  
Minnesota Press, Minneapolis, 1954.**

**Fuller ( B.A.C ) ( 41) : History of Greek Philosophy ( Thales to  
Democritus ). Henery Holt and  
Company New York, 1923.**

**Gomperz ( T.G ) (42) : Greek Thinkers, Vol. . 2, John Murry,  
London. 1939.**

**Gosling ( J.C.B ) ( 43): The Greeks on Pleasure, Clarendon Press,  
Oxford, 1982.**

**Joates ( W)(44) : The Stoic and Epicurean Philosophers , The  
Modern Library . New York. 1982.**

**Lackey (D) ( 45 ) : Time and Value from Aristippus to Plotinus ,  
The Journal of Neoplatonic Studies.  
Binghamton University . Binghamton .  
1992.**

**Long (A.A )& Sedley D.N.(46) : The Hellenistic Philosophers,  
2Vols. Cambridge University  
Press, New York . 1987.**

**Saunders.( J.L )( 47) : Greek and Roman Philosophy, After  
Aristotle . the Free Press . New York.  
1964.**

**Zeller (F) ( 48) : Outlines of the History Of Greek Philosophy,  
Transl. by : L. R. Palmer.**

**Revised by: Withelm Netle. 13<sup>th</sup> Ed, dover Publication, New York .  
1980.**



**فلسفة الألم عند هيغسياس القورينائي  
أصولها وآثارها  
في الفلسفة الهيلينستية والرومانية**



## مقدمة:

تمثل فلسفة هيغسياس القورينائي تطورا هاما من التطورات التي أفضت إليها الهيدونية الحسية القديمة التي تبنتها المدرسة القورينائية بزعامة أرسطوبس القورينائي، فقد فند حجج أرسطوبس في القول بأن اللذة غاية السلوك الإنساني، ورفض التوجه القورينائي، نحو ضروب اللذة الحسية، مؤكدا على أن اللذة من الصعب الحصول عليها لأنها تتسم بالندرة، كما أنها إذا أمكن الحصول عليها فإن الألم يتصدرها، ومن ثم فلا يمكن أن تكون غاية السلوك الإنساني.

بهذا الموقف النقدي للهيدونية الحسية انحراف هيغسياس بعيدا عن تعاليم أستاذه، وأكد على أن الإنسان لا يمكنه تحقيق السعادة في الحياة لأنه يعيش دائما في ظل معاناة الألم الجسدي والنفسي، كما لا يستطيع أن ينجو من مصائب القدر ونوائبه، ولا يقدر على تحملها. لهذا فالعالم ليس مكانا مرغوبا ولا يمكن البقاء فيه. ولا سبيل إلى التخلص من كل هذه الآلام إلا بالانتحار.

ولاقى تعاليم هيغسياس التشاؤمية شعبية كبيرة في الإسكندرية مع بداية القرن الثالث ق. م، حيث أصبح الهدف المنشود لهذه التعاليم هو تجنب الألم أو التخلص منه بصورة مطلقة بالانتحار. وانه لمن المدهش حقا أن هذا التيار التشاؤمي كان له تأثيرا قويا على كثير من الناس الذين أقدموا على إنهاء حياتهم رغم أن الواقع السياسي والاقتصادي والاجتماعي كان يشهد تقدما ملموسا نحو مزيد من التقدم والاستقرار ويقتصر هذا التأثير القوي لتيار هيغسياس على تلك الفترة التي عاش فيها، بل امتد إلى فلاسفة المدرسة الأبيقورية والمدرسة الرواقية، فقد تأثر العديد من فلاسفة المدرستين بتعاليم هيغسياس بصورة أو بأخرى.

وانطلاقا من أهمية هذا التيار الذي تمخض عن هيدونية أرسطوبس ومدى أثره وامتداده في الفلسفة الهيلينستية، يحاول الباحث من خلال هذه الدراسة تقديم رؤية تحليلية لفلسفة الألم عند هيغسياس أصولها وآثارها في الفلسفة الهيلينستية والرومانية، للتعرف على حقيقة تلك الفلسفة ومصادرها الأساسية ومدى تأثيرها، وتقوم هذه الدراسة على مجموعة من التساؤلات الهامة التي يمكن أن تثار حول هذا التيار التشاؤمي من أهمها:

١- كيف أفضت الهيدونية الحسية عند أرسطوس إلى مثل تعاليم هيجسياس  
التشاؤمية؟

٢- ما ماهية الألم فى فلسفة هيجسياس ، وما رؤيته لغاية السلوك الإنسانى؟

٣- كيف يمكن التخلص من الألم ، وما طبيعة السعادة المنشودة؟

٤- ما المؤثرات الهيجسياسية فى فلسفة أبيقور الأخلاقية ، وإلى أى مدى كان تأثير  
أبيقور بتعاليم هيجسياس؟

٥- هل يمكن الربط بين دعوة هيجسياس للانتحار وتبنى بعض الرواقين خاصة فى  
العصر الرومانى لهذه النهاية؟

وقد تناولت الإجابة على هذه التساؤلات من خلال عناصر الدراسة الآتية:

أولاً: حياة هيجسياس.

ثانياً: مصادر فلسفته فى الألم.

ثالثاً: ملامح فلسفته فى الألم.

رابعاً: المؤثرات الهيجسياسية فى الفلسفة الهيلينستية والرومانية.

أما عن المنهج المستخدم فى الدراسة فهو المنهج التاريخى التحليلى المقارن ،

نظراً لأن هذا المنهج يتلاءم مع طبيعة هذه الدراسة التحليلية لتعاليم هيجسياس

ومصادرها وآثارها فى الفلسفة الهيلينستية .



## أولاً: حياة هيغسياس:

ينتمي هيغسياس Hegesias إلى المدرسة القورينائية- إحدى المدارس السقراطية الصغرى- التي أسسها أرسطوبس القورينائي في مدينة قورينا إحدى مدن برقة الحالية حيث كانت تسكنها جالية يونانية<sup>(١)</sup>. ويذهب ديوجينيس اللايرسى إلى أن فلاسفة المدرسة القورينائية ادعى بعضهم أنهم أتباع هيغسياس، وبعضهم أتباع أنيكرس، وبعضهم أتباع لثيودورس، فكل من هؤلاء قد تزعم فرقة فرعية من المدرسة القورينائية<sup>(٢)</sup>. ويتحدث ديوجينيس عن هيغسياس أنه صاحب مدرسة فلسفية<sup>(٣)</sup>، رغم أنه لم يذكر تلاميذه، بل اكتفى بالقول: "وقد تبنت مدرسة هيغسياس نفس الآراء التي ردها أرسطوبس عن اللذة والألم"<sup>(٤)</sup>.

ولا نكاد نعرف شيئاً عن حياة هيغسياس ونشأته الأولى سوى أنه عاش في الإسكندرية في زمن الملك بطليموس فيلادلفوس، الذي حكم مصر في الفترة من ٢٨٣- ٢٤٦ ق.م، وهذا ما يؤكد كاليماخوس البرقاوى<sup>(٥)</sup> الشاعر الشهير في تلك الفترة<sup>(٦)</sup>.

وقد ألقى هيغسياس مجموعة من المحاضرات في الإسكندرية كان من نتائجها وقوع العديد من حالات الانتحار، حتى أنه لقب بـ"الناصح بالموت" أو "خطيب الموت"، لهذا أمر الملك (بطليموس فيلادلفوس) بمنع استمراره في إلقاء

---

(١) E. Zeller: Outines of the History of Greek Philosophy, Trans. By: L. R. Palmer, Revised by : Withelm Netle, 13<sup>th</sup> ed, Dover Publication, New York, 1980, p. 112.

(٢) D. Laretius: Lives of Eminent Philosophers, Trans. by : R.D. Hicks, The Leob Classical Library, William Heinemann. London. 1980, Vol. I.B.2,84, P.216.

(٣) يرجع الباحث أن السبب في حديث ديوجينيس اللايرسى عن هيغسياس على أنه صاحب مدرسة تفرعت عن المدرسة القورينائية هو تلك التعديلات التي أدخلها على تعاليم أرسطوبس.

(٤) D. Laertius : Op . Cit , Vol. I,B.2,93-95,P. 223.

(٥) ولد كاليماخوس البرقاوى حوالي سنة ٣١٠ ق.م، عمل مدرسا للنحو في بلده بالقرب من الإسكندرية، ثم اتصل بالملك بطليموس فيلادلفوس، فعينه أميناً لمكتبة الإسكندرية سنة ٢٦٠ ق.م وشغل هذا المنصب حتى ٢٤٠ ق.م

أنظر: جورج سارتون: تاريخ العلم، ج٤، ترجمة: لفييف من العلماء المصريين، دار المعارف، القاهرة، سنة ١٩٩١، ص ٢٢٢.

(٦) Cicero: Tusculan Disputations, Translated by: J.E.King, Harverd University Press, London, 1927, B.XVIII. IXXXIV. 83- 85, P. 66.

تلك المحاضرات<sup>(١)</sup> . ويقال إنه نفى خارج الإسكندرية بسبب فلسفته الداعية إلى الانتحار<sup>(٢)</sup> . ، أو لأنه كما يقول بلوتارخوس استطاع بفصاحته أن يقنع كثيرا من سامعيه بالامتناع عن الطعام حتى الموت<sup>(٣)</sup> . ولا يذكر من مؤلفاته شئ سوى كتابه المعروف ( الانتحار جوعا ) أو ( المستكنف ) ، الذى يذكر فيه قصة رجل يحاول أن يقدم على الانتحار بالامتناع عن الطعام<sup>(٤)</sup> .

### ثانيا: مصادر فلسفته فى الألم:

كانت رؤية هيجسياس التشاؤمية للحياة وليدة بعض المؤثرات والتفاعلات بين المذاهب الفلسفية الإنسانية، حيث يمكننا أن نجد أصول هذه التشاؤمية عن بعض رواد الفكر السوفسطائى الذين كانت لهم بصمات بارزة وقوية على ملامح الفكر الفلسفى آنذاك.

ولا تخلو فلسفة هيجسياس من الجوانب السقراطية كما كانت فلسفته نتيجة من النتائج التى أفضى إليها مذهب أستاذه المباشر أرسطوبوس الذى جمع فى تعاليمه بين العناصر السوفسطائية والفلسفة السقراطية، الأمر الذى أدى إلى التناقض الواضح فى فلسفته الهيدونية.

وتشكل هذه العوامل والمؤثرات المصاد، الأساسية لفلسفة هيجسياس التى انحرف بها بعيدا عن تعاليم أستاذه أرسطوبوس . وسوف نحاول التعرف على هذه المصادر بشئ من التفصيل.

### المصدر السوفسطائى ( تشاؤمية أنطيفون . وبروديقوس )

لا شك فى أن الفكر السوفسطائى كان له تأثيره الواضح على فلسفة صغار السقراطيين، خاصة الذين كانت بداية تلمذتهم على أيدي أعلام الحركة السوفسطائية، ولعل هذا يتجلى فى مواقفهم التى قامت على الجمع بين الآراء

(١) E.Zeller: Op. Cit., p.115.

(٢) N.G.L. Hammond and H.H. Scullard: The Oxford Classical Dictionary .At the Clarendon Press , Oxford ,1973 . P. 498.

(٣) Plutarch : Moralia , Translated into English by : W. C. Helmbold. Harvard University Press, London , 1993 , Vol. VI, F. 497, P. 357.

(٤) Cicero: Tusculan Disputation , B. XVIII. IXXXIV . 83-85,P.66.

السوفسطائية والتعاليم السقراطية ، فقد مزجوا بين تعاليم أستاذهم سقراط وبين مآراق لهم من الفكر السوفسطائي<sup>(١)</sup> .

وتعد المدرسة القورينائية من أبرز المدارس السقراطية الصغرى التى تأثرت بشكل ملحوظ بالفكر السوفسطائي خاصة تعاليم ( بروتاجوراس ) ، فقد تتلمذ (أرستيبوس ) مؤسس هذه المدرسة فى بداية حياته على يد بروتاجوراس<sup>(٢)</sup> وتشبع بنزعته الحسية التى كانت وراء هذا الموقف الحسى الذى قامت على أساسه التعاليم القورينائية فى المعرفة والأخلاق<sup>(٣)</sup> .

ولم يكن بروتاجوراس السوفسطائي الوحيد الذى تأثرت بتعاليمه المدرسة القورينائية فبقدر تآثر أرستيبوس بفلسفة بروتاجوراس ، كان تآثر هيجسياس بتعاليم أنطيفون وبروديقوس وهما من أعلام الجيل المتأخر للسوفسطائية- خاصة التعاليم الأخلاقية التى لا ترى فى الحياة سوى البؤس والشقاء والألم. حيث يمكننا أن نتلمس فى تلك الآراء المصدر الأول لفلسفة الألم التى تبناها هيجسياس.

### تشاؤمية أنطيفون:

قد يبدو الحديث عن نزعة الألم والتشاؤم فى فلسفة أنطيفون مخالفا لما عُرف عن فلسفته الأخلاقية التى ركزت على النافع أو المفيد لبنى الإنسان<sup>(٤)</sup> . لكن هذه حقيقة يمكن أن نلتمسها من خلال ما تبقى من كتاباته التى يتضح بين ثناياها أن الألم سمة أساسية من سمات الحياة، لأنه يخالط كل شىء حتى اللذة ومباهج الحياة الأخرى لا تخلو من الألم.

(١) د. ماجد فخري: تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلوطين وبروقلس دار العلم للملايين، بيروت لبنان، سنة ١٩٩١م، ص ٣٦ .

(٢) بلغت درجة تأثر أرستيبوس بروتاجوراس إلى أنه كما يقول ديوجنيس اللايرسى عندما قدم كمحاضر إلى أثينا كان أول تابع لسقراط يفرض رسوما أو يأخذ أجرا على تعليمه للشباب.

See: D. Leartius : Op. Cit ., Vol. I.B .II, 65, P. 195

ويرى الباحث أن هذا هو السبب فى إغفال أرسطو لشخصية أرستيبوس فى حديثه عن مذهب اللذة فى كتاب الأخلاق النيقوماخية، فقد نسب أرسطو جملة آراء هذا المذهب إلى أوديوكس الفلكى، مع العلم أن أوديوكس كان تابعا لمذهب أرستيبوس ، ولم يقدم جديدا يذكر عن ما قال به أرستيبوس.

(٣) B.A.G. Feller: A history Of Philosophy, Third Edition, Revised by : Sterling M. Mcmeurrin, Oxford, Pubishing Co., Colatta, 1955. P. 121.

(٤) د. مصطفى حسن النشار، تاريخ اليونانية من منظور شرقى ، ج ٢، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة ، سنة ٢٠٠٠، ص ٦٧ .

يقول أنطيفون: " ولكن الألم يجثم فى صميم اللذة، لأن الأفراح لا تغدو وحدها، بل فى صحبة الأحزان والمتاعب. فالنصر فى الألعاب الأولمبية وسائر المباحج تنال بالآلام الثقالة"<sup>(١)</sup>.

ويرجع الألم دائما إلى تلك المتاعب الناتجة عن مطالب الجسد المستمرة التى تتطلب جهدا دؤبا من الإنسان، وعملا جادا ومتواصلا. يقول أنطيفون: " وإذا كان فى صحبتى بدن آخر يسبب لى المتاعب بمقدار ما أجلبه لنفسى، فلن أستطيع الاستمرار فى الحياة، إذ ما أعظم الجهد الذى أبذله فى العناية بنفسى من أجل الصحة وكسب العيش والحصول على الشهرة والاحترام والمجد والسمعة الحسنة. فماذا يحدث إذا ضمنت إلى بدنا آخر له مثل هذه المتاعب؟"<sup>(٢)</sup>.

ويزداد الألم كلما زادت مسئولية الإنسان، بتحملة أعباء الحياة الاجتماعية خاصة الأسرة والأولاد، حتى ولو كان يحيا حياة وفاق، لكنه لا ينجو من الهموم التى تولى شبابه، فالحياة قصيرة أشبه بنوبة حراسة مدتها يوم واحد لمشاهدة النور، ثم بعد ذلك يسلم المرء نفسه إلى الجيل الذى يخلفه"<sup>(٣)</sup>.

يقول أنطيفون: " أليس من الواضح أن الزوجة حتى إذا كانت موافقة لزوجها تجلب له من الحب والألم ما يفعله لنفسه، فيرعى صحة بدنين، ويكسب معاش شخصين، ويظفر بالاحترام والشرف لاثن بن فإذا أنجب أطفالا ازداد همهم، وولى شبابه وتغيرت هيئته"<sup>(٤)</sup>.

ولعل أنطيفون قد شعر بمدى عمق الألم فى الحياة الإنسانية والحزن الذى يسيطر على الإنسان، لذا نراه فى مؤلفه " فن مكافحة الحزن" ينشئ نوعا فنيا جديدا، هو أدب المواساة، ويحاول فى هذا الكتاب أن يحرر كل شخص يحتاج إلى المواساة من الحزن عن طريق الحديث الشفهى. وتبلغ النزعة العقلية عنده مبلغا عاليا

(١) أنطيفون: فى الوفاق، الترجمة العربية د. أحمد فؤاد الأهوانى ضمن كتاب: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، مطبعة الحلبي، القاهرة، سنة ١٩٥٤، ص ٢٩٧، شذرة ٤٩.

(٢) نفس المصدر: شذرة ٤٩، ص ٢٩٧.

(٣) نفس المصدر: شذرة ٥٠ نقلا عن:

W. K. C. Guthrie : The Sogists , Cambridge University Press , New York , 1991 , p. 289.

(٤) أنطيفون : فى الوفاق ، الترجمة العربية، شذرة ٤٩، سنة ٢٩٧.

حين يقوم بوضع نظام كامل لوسائل محاربة الألم المعنوي<sup>(١)</sup>. وقد روى فليوستراتوس أن أنطيفون قد ابتكر فنا للعلاج من الحزن والكآبة، وأنه استأجر حجرة في مدينة كورثة بالقرب من السوق لعلاج الناس من الألم النفسى وذلك من خلال إرشادهم إلى الطريق السليم<sup>(٢)</sup>.

ويبدو أن أنطيفون قد أدرك قبل أبيقور بفترة طويلة أن هناك نوعا من الألم ينشأ عن القلق الشديد والخوف من الموت. الأمر الذى يدفع بعض الناس إلى العزوف عن الحياة الحاضرة وما فيها من ألوان المتع المتاحة لهم. ويرى الباحث أن هذا الأمر ربما يكون من الأسباب التى دفعت أنطيفون إلى مساعدة الناس على التحرر من الألم والخوف من الموت، وهذه هى نفس المهمة التى تبناها أبيقور فيما بعد.

يقول أنطيفون: " هناك بعض الناس لا يعيشون الحياة الحاضرة وإنما يعدون أنفسهم بقلق شديد للآخرة، وكأنهم ذاهبون إلى العيش فى الحياة الأخرى غدا، مع أنه ليس لها وجود، والوقت الذى يضيعونه فى هذا الأول يكون قد راح هباء عليهم"<sup>(٣)</sup>.

وفى النصف الثانى من كتابه " فى السلام " يعلن أنطيفون عن نظريته التشاؤمية إلى الحياة الإنسانية ، ويذهب إلى أن الفوضى هى أعظم الشرور، لذلك من الضرورى أن تكون التربية هى هدف الإنسان ويجب أن تبدأ من الصغر<sup>(٤)</sup>.  
لقد كانت رؤيته للحياة كالغريب أو الزائر الذى لن يمكث فيها إلا القليل، لذا فهى أهون ما تكون عليه، وأقل ما يجب الاهتمام به لضآلتها، حيث يصفها بقوله: " إن الحياة ليس بها أى عظمة أو نبل، وليس بها سوى ما هو ضئيل وضعيف وقصير والذى تصحبه آلام مفاجئة"<sup>(٥)</sup>.

(١) Zeller : Op . Cit ., p. 90

(٢) W. K. C. Guthrie: Op. Cit ., p. 190.

(٣) أنطيفون: فى الوفاق، شذرة ٥٣.

نقلا عن:

K.Freeman, Ancilla to The Presocratic Philosophers, Basil Blackwell, Oxford , 1948, p. 150.

(٤) E.Zeller: Op. Cit ., p. 90.

(٥) أنطيفون: فى الوفاق، شذرة ٥١.

نقلا عن:

W.K.C.Guthrie: Op. Cit., p. 289.

تلك هي ملامح تشاؤمية أنطيفون، ورؤيته للحياة على أنها لا تخلو من الآلام والمتاعب، ولعل تلك الآراء كانت بمثابة الجرثومة الأولى لفلسفة الألم عن هيجسياس.

### تشاؤمية بروديقوس:

جاء بروديقوس من جزيرة قيوس Ceos في بحر إيجه، ويقال إن سكان تلك الجزيرة كانت تغلب عليهم نزعة التشاؤم، وقد ورث بروديقوس عن أهل بلده هذه النزعة، فهو في المحاوراة المنسوبة إلى أفلاطون أكسيوخوس Axiochus يُنسب إليه قوله: "إن الموت أمر مرغوب فيه حتى تتمكن من الإفلات من شرور الحياة. أما الخوف من الموت فهو أمر غير معقول، مادام الموت لا يخص الأحياء ولا الأموات، أما الأموات فلأنهم لم يعودوا أحياء بعد"<sup>(1)</sup>.

والواقع أن دعوة بروديقوس للانتحار، والتخلص من الحياة، ورؤيته المتشائمة بشأن مختلف أطوار عمر الإنسان والمهن التي يمكن أن يشغلها هي أصداء لعجزه الجسدي، وقد يكون الموقف القائل بوجود رعاية للآلهة في مسرحية "الضارعات" للشاعر يوريبديدس موجهًا ضد آراء بروديقوس التشاؤمية<sup>(2)</sup>.

فقد استبعد فكرة العناية الإلهية في حديثه الأنثروبولوجي عن تاريخ الجنس البشري وذهب متشائمًا إلى أن غياب الأدلة وانتشار الظلم وكثرة القتل لأكبر دليل على عدم رعاية الآلهة للبشرية<sup>(3)</sup>. وبالغ في هذا الأمر إلى درجة الإلحاد وإنكار الألوهية، وأعلن أن الخوف من الآلهة مجرد وهم، لأن الآلهة لا وجود لها أصلاً وأن البشر هم الذين ألها كل ما هو نافع لهم في الحياة، لذا عمل على تحرير أتباعه من الخوف سواء كان مصدره الموت أو الحياة الأخروية<sup>(4)</sup>.

---

(1) Plato: Axiochus, Trans. By : G. Burges "The Works Of Plato" Vol. I, George Bell and Sons, London, 1902, 366 ff.

وأيضاً: فردريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة، المجلد الأول (اليونان وروما)، ترجمة: د. إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، سنة ٢٠٠٢، ص ١٤٧.

(2) E. Zeller: Op. Cit., p. 84.

(3) Plato: Eryxias, Tran by: M.A Jowett, in "the Dialogues of Plato", Vol. II. 4 th ed, Oxford, at the Clarendon Press, London, 1953. 393 a,p.813.

(4) W.C.K.Guthrie : Op. Cit., p.279.

وتشكل تأملاته التشاؤمية قسما من مؤلفه الرئيسي " الساعات " الذى - بلا شك - احتوى أيضا على الدواء النافع من التشاؤم ، أى أسطورة بروديقوس عن اختيار هرقليلس بين الفضيلة والرذيلة. فقد أطلق فيها تحذيرا ضد حياة اللذة، ونصح الشباب باتباع نموذج بطله هرقليلس فى الصلابة من أجل التغلب على مصاعب الحياة<sup>(١)</sup>.

وأبرز بروديقوس فى كتاب آخر مخاطر الانفعالات والعواطف المتأججة والقيمة البخسة لطيبات يمتحدها الإنسان، وللثروة التى يمكن حسب طريقة استخدامها أن تكون خيرا أو شرا سواء بسواء<sup>(٢)</sup>.

### المصدر السقراطى:

رغم أن الهيدونية القورينائية تخالف روح الفلسفة السقراطية جملة وتفصيلا، لكن هذا لا ينفى وجود العنصر السقراطى داخل المدرسة القورينائية، فإتباع هذه المدرسة هم فى المقام الأول من صغار السقراطيين الذين تأثروا بسقراط بشكل أو بآخر، ولا يمكن أن نقلل من شأن هذا التأثير لأنه شكل إلى حد ما ملامح التعاليم القورينائية وكان مصدرا هاما من مصادر فلسفتهم.

والواقع أن صغار السقراطيين ومنهم القورينائيون قد أخذوا عن الفلسفة السقراطية ما يتفق مع مطلبهم الأخلاقى، وهذا بالفعل كان موقف هيجسياس من الفلسفة السقراطية إحدى مصادر فلسفته فى الألم<sup>(٣)</sup>.

والسؤال المطروح كيف يمكن أن تكون الفلسفة السقراطية مصدرا من مصادر فلسفة الألم عند هيجسياس القورينائي؟

إن إحدى المقولات الهامة التى تبناها سقراط هى أنه لا أحد يفعل الشر بإرادته، فالإنسان كما يرى سقراط ليس شريرا بطبعة، وإنما شرير بجهله وافتقاده معرفة الخير، إذ إنه يرتكب الشر لأنه يتصور خطأ أن هذا هو الخير<sup>(٤)</sup>.

(١) E. Zeller: Outlines., p. 84.

(٢) Plato: Eryxias, 397 C.P.801.

(٣) د. إسماعيل مظهر: فلسفة اللذة والألم، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٣٦. ص ١٩٣.

(٤) R. Jackson: Rationalism and Intellectualism in The Ethics of Aristotle. Mind, Vol LI January , 1942, N201, p351.

وفى محاورة بروتاجوراس يقدم سقراط تفسيراً لهذه المقولة حيث يذهب إلى أن الإنسان من طبيعته أن يسعى إلى أن يكون سعيداً وليس من طبيعته الميل إلى الشقاء والتعاسة، والحياة السعيدة هي بلا شك الحياة الأكثر لذة، ولكن على الإنسان أن يختار بين اللذات والمنافع من خلال حساب دقيق قائم على المعرفة والفضيلة<sup>(١)</sup>. ولما كانت المعرفة هي التي تحدد أفضل السبل إلى السعادة، فإننا عندما نخطن ونفضل الألم على اللذة، فهذا راجع إلى الجهل، لأن الإنسان لا يتمنى أن يكون تسعاً<sup>(٢)</sup>. من هنا تكون حياة الألم هي حياة الجهل، وهي حياة لا يسعى إليها الإنسان، بل تفرض نفسها عليه نتيجة لجهله بأمور الخير والسعادة، أو هي باختصار حياة الخطأ الإنساني الناجم عن افتقاد المعرفة.

ويبدو أن هيغسياس قد وجد في هذا الجانب السقراطي ما يبرر فلسفته في الألم، فقد نظر إلى الخطأ الإنساني الذي يؤدي إلى الألم على أنه شيء مسلم به لا محالة، وبالغ في التسليم به لدرجة أنه لم ير في الاختيار الإنساني سوى الاختيار الخاطئ الذي يؤدي إلى الألم لذا فقد كان يرى أن الحمل الثقيل الذي يجب أن يحمله الناس معه هو إزالة الجهل بالتعليم والتثقيف<sup>(٣)</sup>.

وهكذا يتبين لنا واقع المقولة السقراطية لا أحد يفعل الشر بإرادته على هيغسياس الذي اتخذ منها ذريعة للتماهي في الخطأ المؤدى إلى الألم، لذا فهذه تعد مصدراً هاماً من مصادر فلسفته.

---

(١) أفلاطون: محاورة بروتاجوراس، تعريب محمد كمال الدين على، مراجعة د. محمد صقر خفاجي، دار الكتاب العربي، القاهرة ١٩٦٧، فقرة ٣٥٨، ص ١٠٣.

(٢) Ch. Rowe: An Introduction To Greek Ethics, Hutchinson Of London . London 1976 . P. 37.

(٣) د. إسماعيل مظهر: المرجع السابق، ص ١٩١.



## المصدر القورنيائي ( تناقض تعاليم أرسطوبس الأخلاقية):

كان التناقض بين العناصر المكونة لمذهب فلسفة اللذة عند أرسطوبس - مؤسس المدرسة القورينائية - وراء التغيرات التي أدخلت على هذا المذهب مع بداية القرن الثالث ق. م. خاصة على يد هيجسياس الذى شك فى إمكان الوصول الى حالة الاستمتاع الفعلى باللذات ومن ثم لا يمكن اعتبار اللذة غاية الحياة، وتبقى فكرة السعادة التى تتكون من مجموع الغايات فكرة يوتوبية لا أمل فى الوصول إليها<sup>(١)</sup>.

ويبدو تناقض أرسطوبس واضحا فى دعوته التى جمعت بين التمسك باللذة الحسية الحاضرة- متأثرا فى هذا بالفكر السوفسطائى - وبين الحكمة فى التعامل مع اللذة- متأثرا فى هذا بالفضيلة السقراطية.

فقد ذهب أرسطوبس إلى أن اللذة هى الغاية التى نسعى إليها دائما، وعندما نحصل عليها لا نرغب فى شيء آخر ، ونتجنب دائما ما يتعارض معها وهو الألم<sup>(٢)</sup>. لهذا فكل الناس مجتمعون على أن اللذة هى الخير الأقصى ، وأن كل ما سواها يجب أن نحكم عليه حسب مقدرته على مدى توفير اللذة<sup>(٣)</sup>. ويؤكد شيشرون على هذا المعنى عند أرسطوبس بقوله: " إن أرسطوبس يشدد على أن الشعور باللذة والألم هو مبدأ الطبيعة وهو أساس اختيار أفعالنا أو اجتنابها"<sup>(٤)</sup>.

وكان أرسطوبس - كما يقول شيشرون يرى أنه مثلما خلق الجواد بطبيعته للجرى، وخلق الثور للحرث، فإن الإنسان قد أتى إلى الوجود كحيوان جاء ليتغذى ويستمتع بلذة ما قبل نشأة الكائنات<sup>(٥)</sup>.

وجعل أرسطوبس قيمة اللذة الحقيقية فى حضورها فى اللحظة الراهنة التى لا علاقة لها بالماضى أو المستقبل، ومن ثم فاللذة الحسية هى الغاية التى يجب أن تتجه إليها أفعال الإنسان برمتها<sup>(٦)</sup>:

(١) Alfred Weber: Histoire de la Philosophie Européenne , Librairie Fischbacher Paris, 1905, P. 70.

(٢) D. Leartius: Op. Cit., Vol. I,B .II.88. P.217.

(٣)Athenaeus: The Deipnosophists , Trans. by: C.B.Gulick, Vol . 12, Harvard University Press, London, 1854.

(٤) Cicero: Definibus , Trans by : H. Rackham, ,Harvard University Press. 1994. B.I,Vii, 22,p. 25.

(٥) Ibid., B. IIxii- xiii, 39. P. 127.

(٦) B.A.G Feller: Op. Cit., p. 121.

يقول ديوجينيس اللايرسى " يؤكد القورنيائيون أن اللذات الحسية أفضل كثيرا من اللذات العقلية، وأن الآلام الجسدية أسوأ كثيرا من الآلام الذهنية"<sup>(١)</sup>.  
 وحول هذا المعنى الحسى للذة عند أرسطوبوس يقول أثيناوس: " ذهب أرسطوبوس إلى أن أعظم اللذات هي اللذات الجسمية، وليست اللذات العقلية، وفن الحياة هو الاستمتاع بلذة الساعة الحاضرة"<sup>(٢)</sup>.  
 بهذا الموقف الحسى أقام أرسطوبوس فلسفته فى اللذة متأثرا بأستاذه بروتاجوراس، ولعل النتيجة اللازمة لهذا المذهب الحسى فى الأخلاق هي الإفراط فى اللذات الحسية طالما أن اللذة هي الغاية وأنها مبدأ الطبيعة، لكن هل دعى أرسطوبوس إلى هذا الإفراط؟  
 الواقع أن نظريته فى اللذة إذا كانت تعارض الروح السقراطية معارضة جوهرية، لكن أرسطوبوس احتفظ بأحر عواطف الالتزام تجاه أستاذه سقراط، فالعين لا تخطئ الروح السقراطية فى القيمة العليا التى أسبغها على الحكمة التى يجب أن يتعامل بها الحكيم مع اللذة"<sup>(٣)</sup>.  
 فالرجل الحكيم يجب أن يتجنب الإفراط الجامح فى اللذة، لأن هذا سوف يؤدي إلى الوقوع فى الألم، ويجب أن يحتفظ فى استمتاعه بقدر معين من الاستقلال، ولكى يحظى بالرضا والبهجة عليه أن يحد من رغباته"<sup>(٤)</sup>.  
 ولن يتسنى له ذلك إلا بالتفلسف، فالفلسفة هي التى تبين لنا كيف ينبغى أن نستخدم خيارات الحياة، وهي التى تساعد على استخدام كل شىء فى أنسب وجه من أجل تحقيق رفاهيتنا، وعلى هذا فهى الشرط الأول لسعادتنا"<sup>(٥)</sup>.  
 هكذا جمع أرسطوبوس بين العناصر السوفسطائية والسقراطية فى فلسفة اللذة، مما أدى إلى هذا التناقض الظاهر فى فلسفته بين التمتع باللذة الحاضرة وبين التمسك بالحكمة والفضيلة. وقد أدى هذا إلى تباين وجهات النظر أو إلى التشديد على جوانب متباينة من المذهب القورينائى بين تلاميذه"<sup>(٦)</sup>.

(١) D. Laertius: Op. Cit., Vol., 7.B.II, 90, P.219.

(٢) Athenaeus: The Deipnosophists. 1854, XII, 22.P.63.

(٣) E. Zeller: Outlines..... p.14 .

(٤) فردريك كوبلستون: المرجع السابق، ص ١٨٤.

(٥) E. Zeller: Op. Cit., p. 15

(٦) فردريك كوبلستون: المرجع السابق، ص ١٨٤.

وأحدث هذا التناقض تطورات هامة<sup>(٣)</sup> كان أوضحها النزعة التشاؤمية عند هيجسياس ، لذلك يمكننا القول إن التناقض يشكل مصدرا هاما لفلسفة الألم التي تبناها هيجسياس ، إذ أراد أن يلتزم بأقصى ما يكون بالجانب الثاني من جوانب أستاذه أرسطوبوس ، أعنى الجانب الخاص بالتمسك بالحكمة والفضيلة ، فأنحرف عن اللذة ولم ير في الحياة ، سوى الألم.

### ثالثا: ملامح فلسفته في الألم:

رغم ندرة المصادر القديمة التي نتحدث عن فلسفة هيجسياس القورينائي ، إلا أننا يمكن من خلال القدر القليل الذي وصل إلينا أن نتعرف على ملامح رؤيته للحياة الإنسانية التي لا يمكن أن ينعم فيها الإنسان بالسعادة ، لأن الألم يفرض نفسه علينا بصور مختلفة ويتصدر جميع الأشياء ، ومن ثم لا سبيل لنا إلا الانتحار الذي تنتهي معه كل آلام الحياة ، وسوف نتناول هذه الملامح بشيء من التفصيل.

### معاناة الألم ونفى إمكانية تحقيق السعادة:

أثارت قضية اللذة كغاية للوجود الإنساني وأنها السبيل إلى السعادة جدلا عميقا بين تلاميذ أرسطوبوس حول مصداقية اللذة ومدى قدرة الإنسان على الوصول إليها ، فلم تعد الهيدونية الحسية تلقى قبولا بين أتباع المدرسة المتأخرين خاصة هيجسياس.

والواقع أن هذه القضية لم تصمد أمام التساؤلات التي طرحها هيجسياس ، فقد تساءل إذا كانت السعادة كما يقول أرسطوبوس في تحصيل اللذة ، فهل من الممكن الوصول إليها<sup>(٤)</sup> .

---

(٣) من بين هذه التطورات أيضا موقف ثيودورس - تلميذ أرسطوبوس الأصغر - الذي نظر إلى آراء المدرسة كلها في منطق لا يعرف التهاون وأخذ من فروضها الأولى نتائجها الأخيرة ، وقد وجد ثيودورس أنه من أجل سعادة الرجل الحكيم مستقلة عن العوامل الخارجية ، فينبغي أن تقوم السعادة ليس في فعل جزئي من أفعال إشباع اللذة بل في حالة عقلية يشعر فيها الحكيم بالرضى . أما الفيلسوف أنكريس فإنه لم يشأ هجر نظرية اللذة هجرا كاملا ، ولكنه أدخل عليها إشكالات من التحديدات ، حين أسبغ قيمة عالية جدا على الصداقة ، والعرفان بالجميل وحب العائلة والوطن ، والرجل الحكيم يضحى بنفسه في سبيل هذه القيم.

See : E. Zeller: Op. Cit., P.115 .

(٤) إميل برهيه: تاريخ الفلسفة الغربية، الجزء الثاني الفلسفة الهيلينية والرومانية، ترجمة: جورج طرايشي، دار الطليعة، بيروت سنة ١٩٨٢ .

يرى هيجسياس أن السعادة أمرا في متناول أيدينا وذلك لأسباب كثيرة، فالجسم مصاب بالآلام الشديدة، والمعاناة تسرى في الجسد، والنفس تشارك في هذه الآلام لأنها تشارك الجسد في معاناته، ومن ثم تقع فريسة للاضطراب وبلية العواطف<sup>(1)</sup>.

ومن الواضح هنا أن هيجسياس ينفي إمكانية تحقيق السعادة في الحياة، لأن الألم الجسدي أقرب للإنسان من التمتع بأي لذة حسية حاضرة دعا إليها أستاذه أرسطوبس كما أنه يربط بين الألم الجسدي والألم النفسي، فالأخير نتيجة لازمة عن الأول وإن كان الأخير أشد وطأة على حياة الإنسان، لأن الألم يجعل من النفس فريسة للاضطراب وعدم التوازن والانسجام، الأمر الذي يفقد الإنسان معه أي معنى للسعادة. ويبدو هنا مدى تأثير هيجسياس بفكرة أنطيفون عن تصدر الألم الأشياء.

والسعادة ليست ممكنة لأن القدر كما يقول هيجسياس يخيب الآمال ويبددها، ونوابه كثيرة لا يمكن تحملها<sup>(2)</sup>. وهو بهذا ينكر- كما فعل هروديقوس السوفسطائي في رؤيته التشاؤمية للحياة- أية عناية إلهية ترعى العالم، لذا فالشر والآلام سمة الحياة. والسعادة أيضا ليست ممكنة لأنه إذا صح أن اللذة هي غايتنا إليها، فهذا يعادل القول بأنه لا وجود لأية غاية طبيعية للإنسان، وذلك لأن اللذة نادرا ما تكون صافية، لأنها دائما تخلط بالألم. وهذه الندرة تجعلنا نفتقد الطريق إلى السعادة<sup>(3)</sup>.

واللذة كذلك لا تخضع لإرادتنا، فهي متحولة دائما، ولا نستطيع تجنب الملل الناجم عن إشباعها، ولا السأم الحاصل من كثرة إرضائها، لذا من العسير علينا كما يقول هيجسياس أن نتخذها هدف وجودنا<sup>(4)</sup>. واللذة تزول بمجرد إشباعها فهي

(1) D.Laertius: Lives of Eminent Philosophers, II., 94, P. 223.

(2) Ibid., p. 233.

(3) P. Janet, G.Seailles: Histoire De la Philosophie, Librairie C H. Delagrave Press, p. 414.

وأیضا: أمیل برهیه: المرجع السابق، ص ۱۳۲.

See Also: B.A.G: Fuller, Op. Cit., p. 122.

(4)D.Laertius: Op. Cit., p.122.

Op. Cit., P. 937

ليست إلا مجرد إرضاء لحاجة. أو تلطيف مؤقت يزول بزوال الحاجة، فكيف إذا تكون هذه الحالة الزائلة الناقصة غاية الإنسان وهدف حياته<sup>(1)</sup>.

وأخيرا لا يمكن أن تكون السعادة في الحياة صورة سلبية للذة أى فى التخلص من الألم لأن هيجسياس لا يؤمن بأية صورة يغيب فيها الألم عن حياة الإنسان، هكذا كان يفكر هيجسياس أنه لا سبيل إلى السعادة فى الحياة وأن الألم لا يمكن الهروب منه إلا بأيدينا نحن عندما نتخلص من حياتنا بالانتحار<sup>(2)</sup>.

### اللامبالاة والسلبية تجاه الحياة:

كان موقف هيجسياس تجاه الحياة موقفا سلبيا تماما، فقد دعا إلى اللامبالاة فى التعامل مع الأشياء والأمور الخارجية المحيطة بالإنسان<sup>(3)</sup>. ويبدو أن هذا الموقف نتيجة لازمة عن إيمانه بأن الحياة لا قيمة لها على الإطلاق، فالحياة ليس بها إلا ما هو ضئيل وقليل كما قال أنطيفون السوفسطائى ذلك من قبل.

والواقع أن هذا الموقف السلبى من الحياة يعد صورة هامة من صور فلسفة هيجسياس التشاؤمية، فاللامبالاة ليست عنده زهد الحكيم، وليست طريقا للفضيلة، بل هى موقف نابع من كراهية الحياة ذاتها.

من هذا المنطلق يختلف موقف هيجسياس عما عرف عن اللامبالاة عند الكلبيين الذين اتخذوا من هذا الموقف طريقا إلى الفضيلة، فقد جعل أنستانس-الرائد الأول للمدرسة الكلبية- الاستقلال والاكتفاء الذى مثلا أعلى أو غاية فى ذاته، فالفضيلة فى نظره هى ببساطة الاستقلال عن كل متع الحياة وثرواتها واللامبالاة بأى قيمة للأشياء، ولن يصل إلى الاكتفاء الذاتى إلا من خلال نبذ الأشياء واحتقارها والتخلص منها<sup>(4)</sup>. وكذلك فعل ديوجينيس السينونى- أبرز رواد المدرسة الكلبية. فقد نبذ الثروات والأموال والمراتب الاجتماعية، ونحى كل اهتماماته جانبا، ونبذ كل

---

(1) P. Janet & G. Séailles

(2) Alfred Weber: Op. Cit., p.70

(3) D. Laertius: Op. Cit., Vol., II.95, P. 224.

(4) D. Laertius: Op. Cit., Vol., 2, VI6-8,P.9

المواصفات التقليدية سواء أكانت تتعلق بالدين أم بالآداب العامة أم بالثبات والطعام، وعاش حياة لا تعبا بأى شيء من الأمور الخارجية إلا بتحقيق الفضيلة فى العيش<sup>(١)</sup>. أما هيغسياس فقد دعى إلى اللامبالاة بكل الظواهر والأمور الخارجية على قاعدة أنه ليس من شيء هو بالطبع ملذ أو مؤلم، بل الجودة والندرة التى نجد أحدهما فى شيء ما، أو إشباع الشهوة بالحصول على ذلك الشيء هى التى تحدث اللذة والألم<sup>(٢)</sup>.

فإذا التذ بعض الناس من بعض الأشياء، وتآلم آخرون من نفس الأشياء فإن هذا يرجع إلى ندرة أو كثرة هذه الأشياء، وليس للفقر أو للغنى أية صلة باللذة، لأنه ليس للأغنياء، ولا للفقر على حد سواء نصيب من اللذة<sup>(٣)</sup>.

والحرية والعبودية، والنبيل ووضاعة النسب، والشرف والعار، كلها على حد سواء ليست لها أهمية فى تقديرنا للذة، ولا فرق بين هذا وذاك طالما أن أيا منها لا يمدنا بلذة موثوقة<sup>(٤)</sup>.

ومن هنا يتبين لنا مدى لامبالاة هيغسياس فى تقدير هذه الأمور وتقدير أوضاع الحياة فمهما كانت هذه الأمور والأوضاع فكلها فى النهاية تؤدي إلى نتيجة واحدة هى عدم الحصول على السعادة، فما زال هيغسياس لا يرى فى الحياة إلا الألم أيا كان وضع الإنسان فيها سواء كان ينعم بالحرية، أو يقع تحت قهر العبودية فهو فى كلتا الحالتين يعيش مع الألم.

ولا تقتصر لامبالاة هيغسياس على عدم تقدير الأمور المادية بل امتد هذا الموقف السلبي ليشمل العلاقات الاجتماعية والمعانى النبيلة بين الأفراد، فلا مكان عنده للصدقة، ولا الوفاء، ولا العرفان بالجميل، ولا الإحسان، فكلها معان وهمية مضلة، لأننا كما يقول هيغسياس لا نختار هذه الأمور من أجل ذاتها، بل من أجل المصلحة والأنانية<sup>(٥)</sup>.

(١) Ibid., Vol., 2VI, 68- 70, P.71

وأىضا: فردريك كوبلستون: المرجع السابق، ص ١٨٠.  
(٢) إسماعيل مظهر: المرجع السابق، ص ١٩٠.

(٣) D.Laertius : Op. Cit., Vol. II.95,P.223 .

(٤) Ibid ., II. 94. P. 233.

(٥) Ibid., II.96-97, P.225.

وترجع هذه الأنانية إلى الحرص على اللذة، مع العلم أنه لا وجود لها أصلا، لأن عندما يضع اللذة هدفا له، تكون الأنانية كما يقول هيجسياس هي السمة التي يتحلى بها، والأنانية في هذه الحالة حكمة لا يجب أن نسخط عليها أو على أخطائنا لأنها نتيجة ضرورية للانفعالات الناجمة عن النظر إلى اللذة باعتبارها هدف الحياة<sup>(١)</sup>.

وإذا بدت الحياة ذات قيمة فهذا من وجهة نظر الحمقى فقط، لأن الحكماء لا يضعون اللذة هدفا لهم، وبالتالي فالحياة لا قيمة لها عندهم، ولا يوجد شيء بالنسبة لهم يساوي قدر هذه الحكمة "أن الحياة لا قيمة لها"<sup>(٢)</sup>.

هكذا كانت سلبية هيجسياس تجاه الحياة بكل ما فيها، ومن المدهش حقا أنه انتقل من نقد هيدونية أستاذه أرسطوبوس إلى نقد الذاتية والأنانية الإنسانية التي تقدر الأمور بمقدار نفعها الذاتي، وهذا الموقف النقدي من جانب هيجسياس كان ينبغي أن يتبعه موقف إيجابي أو دعوة إيجابية في الحياة حتى تتضح مهمة هيجسياس، ولكن من الأمور التي تدعو إلى النظر أنه لم يتبين غير دعوته للانتحار التي تمثل صورة هامة من صور فلسفته التشاؤمية.

### الدعوة إلى الانتحار:

إذا كان هيجسياس قد نفى إمكانية تحقيق السعادة في هذا العالم، ودعى إلى الوقوف موقفا سلبيا إزاء كل الأشياء الخارجية، لكنه كان في النهاية يؤمن بأن هناك هدفا لا بد من الوصول إليه، وأن هذا الهدف هو الغاية الحقيقية لوجود الإنسان.

لقد برهن على أن اللذة لا يمكن أن تكون هذا الهدف الأسمى الذي يجب أن يسعى الإنسان إليه، وإنما الهدف الحقيقي الذي يستطيع أن يصل إليه الحكيم هو التحرر من الألم الذي يتصدر كل الأشياء<sup>(٣)</sup>.

(١) Ibid... II.97-98,P.225.

وأیضا: أمیل برهیه: المرجع السابق، ص ١٢٢.

(٢) Ibid... II.97-98,P.225

(٣) D. Laertius , Op. Cit., Vol., III. 94,P. 223.

وانطلاقاً من إحساسه العميق بالألم دعى هيجسياس إلى الانتحار للتخلص المطلق من الألم، فالعالم لم يعد مكاناً مقبولاً ويجب على الإنسان أن يتخلص منه مهما كان الثمن، لأننا على الأقل من خلال الانتحار يمكن أن ننال السعادة الوحيدة الممكنة بعيداً عن هذا العالم، وهي سعادة سلبية فى التخلص المطلق من الألم<sup>(١)</sup>. فقيمة الحياة الحقيقية فى نهايتها السامية، وهى وسيلة لهذه النهاية وليست غاية فى ذاتها، لذلك فالانتحار هو الوسيلة التى تنقلنا من حياة الشر إلى الخير، إذا كنا كما يقول هيجسياس ننشد بالفعل الحقيقة<sup>(٢)</sup>.

هكذا عارض هيجسياس أستاذه أرسطوس، وذهب إلى أن التحرر المطلق من الألم هو الخير الأسمى، وليست حياة اللذة الحسية، ويبدو أن هيجسياس قد رأى فى الانتحار وسيلة للخلاص من هذا العالم، إيماناً منه أن الإنسان سوف يحى فى عالم آخر هو عالم الحقيقة والسعادة الممكنة<sup>(٣)</sup>. وربما يستوحى هيجسياس هذا الإيمان بالخلود بعد الموت من التعاليم السقراطية التى كانت ترى فى الموت حياة أفضل بكثير من حياة الظلم والتخلى عن المكانة الحقيقية للإنسان<sup>(٤)</sup>. فالموت كما يقول سقراط ليس شراً كما يراه معظم الناس، بل أنه يمكن خيراً جزيلاً للإنسان<sup>(٥)</sup> لكن سقراط مع رؤيته هذه للموت لم يدع للانتحار، لأنه كان يؤمن أن الإنسان كائن عاقل يفكر ويتدبر ما يعود عليه بالنفع لا الضرر وهذا ما لم يضعه هيجسياس فى حسابانه، فلم ير فى الحياة ما يستحق الوقوف عنده إلا الرحيل عنها. وفى كتابه المعروف بالانتحار جوعاً، يصور هيجسياس رجلاً يتخلص من حياته عن طريق الجوع، ولكن يمنعه أصدقاؤه، وبعد أن يستجيب لاعتراضهم يسرد لهم متاعب الحياة وآلامها، وأنها لا توجد بها ميزة للعيش<sup>(٦)</sup>.

(١) Alfred Weber: Op. Cit., P. 70 .

(٢) Cicero: Tusculan Disputations, B. XVIII, I.93.

(٣) راجع إسماعيل مظهر: فلسفة اللذة والألم، ص ١٩٥

(٤) أفلاطون: محاوراة الدفاع، ترجمة: د. عزت قرنى، دار النهضة العربية، القاهرة، سنة ١٩٧٣، فقرة ٢٨ ب، ص ١٤١.

(٥) نفس المصدر، فقرة ٤١ ج، ص ١٦٤.

(٦) Cicero: Op. Cit., B. XVIII, I, XXXiv, 85, p.66



ولقد دافع هيجسياس بصورة علانية في الإسكندرية عن دعوته للانتحار، ومن الغريب أن تعاليمه قد جعلت الناس يفعلون شيئاً ما عملياً، بل والأكثر من ذلك يقومون بأخطر ما يمكن أن يفعله الإنسان (الانتحار)، وهنا لابد من الاعتراف أن تعاليمه قد اتخذت صورة غير متوقعة، لدرجة جعلت الحاكم بطليموس فيلادلفوس يتدخل في الحق المقدس لأى إنسان فى أن يتحدث عن آرائه، ويمنع هيجسياس من إلقاء المحاضرات فى الإسكندرية<sup>(١)</sup>.

تلك هى خلاصة تعاليم هيجسياس ورؤيته للألم فى الحياة الإنسانية، ودعوته إلى الانتحار كوسيلة للتخلص المطلق من الألم والتي اعتمدت على نقد اللذة الحسية عند أرسطوبوس.

### رابعاً المؤثرات الهيجسائية فى الفلسفة الهيلينستية والرومانية:

قد كان لتعاليم هيجسياس أثراً قوياً فى الفلسفة الهيلينستية والرومانية حيث اهتم أبيقور بنفس الهدف والغاية التى تبناها هيجسياس وهى التحرر من الألم وإن اختلفت الطريقة التى عالج بها الألم وكيفية التحرر منه، كما كان لدعوته إلى الانتحار أثر قوى فى الفلسفة الرواقية خاصة فى العصر الرومانى رغم اختلاف رؤية الرواقيين للانتحار ومبرراته عما ذهب إليه هيجسياس.

وسوف نحاول أن نتناول هذه المؤثرات الهيجسائية بشىء من التفصيل لمعرفة اتفاق واختلاف فلاسفة العصر الهيلينستى والرومانى مع فلسفته وتعاليمه.

### التحرر من الألم عند أبيقور:

كانت تعاليم هيجسياس القورينائى هدفاً لنقد أبيقور، وتفنيد ما جاء فيها من أخطاء، والتأكيد على إحدى جوانبها فى بعض الأحيان، فقد تبنى أبيقور نفس الغاية والهدف الذى سعى إليه هيجسياس، وهى التحرر من الألم، وإن اختلف عنه فى رؤيته للألم وكيفية معالجته فأول الأهداف التى تبناها أبيقور فى فلسفته هى السعى الدائم إلى تخليص الإنسان من الآلام والمخاوف التى تسيطر عليه وتقف عقبة فى سبيل سعادته.

---

(١) Charles Kingsley : Alexandria and her School, Read Books on Line for Free, Chapter, 3.

من هذا المنطلق لم تكن اللذة الحسية عند أبيقور غاية أسمى للحكيم بقدر تحرره من الآلام والمخاوف والوصول إلى حالة الأتراكسيا Ataraxie التي تنتهي عندها كل الآلام الجسدية والنفسية، حيث يبدو التحرر من الألم كغاية للحكيم أقرب إلى واقع الفلسفة الأبيقورية من حياة اللذة الحسية التي دعى إليها أرسطوبوس وانتقدها تلميذه هيغسياس وليس معنى هذا أن أبيقور نفى إمكانية الحصول على اللذة الحسية كما قال هيغسياس، بل سمح بالقدر القليل من لذة العيش الحسية كما قال هيغسياس، بل سمح بالقدر القليل من ذلة العيش الحسية التي لا تتعارض إطلاقاً مع حالة الهدوء والسكينة التي يصل إليها الحكيم، مع التأكيد على أن هذا القدر المسموح به من اللذة هو نتيجة لزوال الألم، لذا فالتحرر من الألم هو غاية أفعالنا<sup>(١)</sup>.

يقول أبيقور: " إن أفعالنا كلها ترمى إلى إقصاء الألم والخوف، وعندما يتحقق ذلك يضعف هيجان النفس،- إذ لم يعد الكائن الحي في حاجة إلى الاتجاه نحو شيء ينقصه أو إلى البحث عن شيء آخر يتم به راحة النفس والجسم، ونحن بالفعل لا نحتاج إلى اللذة إلا عندما يكون غيابها سبباً في الشعور بالألم، في حين أن غياب الشعور بالألم لا يجعلنا بحاجة إلى اللذة"<sup>(٢)</sup>.

ويتضح من هذا النص أن أبيقور ينظر إلى الألم باعتباره مبعث الحاجة، وهو سر معاناة الجسد وتوتر النفس، ولا يمكن أن يحدث التوازن داخل الجسد وهدوء النفس، إلا بانعدام الشعور بالألم، وهنا تبدو قيمة اللذة في غياب الألم وانعدام الارتباك لا في مدى الانغماس في المباحج الحسية<sup>(٣)</sup>. ويكشف هذا المعنى للألم عن اتفاق أبيقور مع هيغسياس حول معاناة الجسد للألم وتوتر النفس، لكن أبيقور يضع لهذه الآلام حدوداً معينة حيث تزول وترتفع بقضاء الحاجات البيولوجية.

(١) Terence Irwin : A History of Western Philosophy : Vol.1, Classical Thought, Oxford University Press, New York, 1989, P. 147.

(٢) أبيقور: رسالة إلى مينيسي، ترجمة: د. جلال الدين سعيد، ضمن كتاب أبيقور الرسائل والحكم، الدار العربية للكتاب، بيروت، لبنان، فقرة ١٢٨، ص ٢٠٥.

(٣) جان بران: الفلسفة الأبيقورية، تعريب وتعليق: جورج أبوكسم، قدم له د. عادل العوا، الأجدية للدراسات والنشر، دمشق، سوريا، سنة ١٩٩٢، ص ١٠٧.

ويؤكد ديوجينيس اللايرسى فى أكثر من موضع على أن التحرر من الألم هو الغاية الأساسية عند أبيقور، حيث يقول فى مقارنته بين أرسطوبس وأبيقور: " أن اللذة الحسية عند القورينائيين ليست هى اللذة الناجمة عن التخلص من الألم، أو هى ليست نوعا من التحرر من عدم الراحة، ذلك المعنى الذى يقبله أبيقور ويقر أنه الغاية" (١).

ويقول أيضا: " أن التخلص من الألم الذى قال به أبيقور وعدة لذة حقيقية، لا يبدو لذة على الإطلاق عند القورينائيين" (٢).

ويذهب شيشرون فى تحليله لهذا الجانب عند أبيقور إلى أن اللذة العظمى هى النتيجة التى نصل إليها بالتخلص التام من الألم، فعندما نتخلص من الألم فإن مجرد الإحساس بالتحرر التام وزوال الاضطراب هو فى ذاته مصدر للرضا، وإذا كان ما يسبب الضيق والتوتر هو الألم، فإن كل شيء يحقق الرضا هو لذة، لذلك فإن التخلص من الألم عند أبيقور يعد لذة لا يمكن إنكارها (٣).

ونتيجة لذلك فإن أبيقور كما يقول شيشرون لا يتكلم عن ما يسمى بالحالة المحايدة التى تتوسط اللذة والألم، لأن الحالة التى افترض بعض المفكرين أنها محايدة والتى توصف بأنها الغياب الكلى للألم وللذة، هى فى ذاتها لذة عند أبيقور، بل الأكثر من ذلك هى لذة من أعلى درجة، أو بمعنى أدق أن الغياب الكلى للألم عند أبيقور حدا لأعلى درجة من اللذة (٤).

وهكذا يبدو التحرر من الألم هو الغاية الحقيقية والهدف الذى يسعى إليه الحكيم حتى يصل إلى السكينة كما يقول أبيقور، وتكمن الحكمة فى الفرار من كل ما يعكر صفو هذه السكينة، ولكن كيف يمكن التحرر من الألم.

الواقع أن رؤية أبيقور للألم ليست رؤية سوداوية تشاؤمية (٥). كما كان الحال عند هيجسياس، لأن أبيقور رغم أنه يعترف بالألم ويعدد مصادره، لكنه ينفى

(١) D. Laertius. Lives of Eminent Philosophers, Vol. 1, II. 87, P. 217 .

(٢) Ibid , Vol . I,II.88.P.219.

(٣).Cicero: De Finibus , Book. I,X-XI. 37, P. 41.

(٤) Ibid., Bool. I, Xi. 39, p.42

(٥) أميل برهيتة: المرجع السابق، ج ٢ ص ١٢٢.

استمراره أو تأكيده بصفة دائمة أيا كان مصدره، ويضع حلولا تفاؤلية للتخلص منه، وتلك هي ثورته الحقيقية على تشاؤمية هيغسياس.

يقول أبيقور: " لا يبقى الألم طويلا فى الجسم، فالألم الشديد يدوم وقتا قصيرا، والألم الذى يتجاوز قليلا لذة الجسم لا يدوم طويلا.. " (١).

ويقول أيضا: " والآلام الشديدة التى تؤدى إلى العدم والموت هى دائما قصيرة الأمد، والآلام التى تدوم طويلا ليست أبدا شديدة" (٢).

وبالإضافة إلى الآلام الناجمة عن مطالب الجسد وتوتر النفس، يعزى أبيقور الألم أيضا إلى القدر أو الدهر الذى يصيب الإنسان بالنوائب والألم، وهو هنا يتفق مع رؤية هيغسياس للقدر، لكنه يختلف عنه فى رفضه الخضوع لنوائب القدر وآلامه.

يقول أبيقور: " لقد توقعت ضرباتك، يا دهر، ولقد وضعت الحواجز حتى لا تصيبنى، لن ننهزم أمامك، ولا أمام أى ظرف نحسى آخر... " (٣).

ويذهب أبيقور إلى أن خبث الإنسان وحماقته فى تعاملاته يشكلان أيضا مصدرا للشر والألم، لهذا فهو يصر على فكرة أن الحكيم يجب أن يعيش مع أصدقاء بمعزل عن العامة والبشر الآخرين (٤). ، يقول أبيقور: " تأتى المصائب التى نقاسى منها عن الكراهية والحسد والاحتقار، ويستطيع الحكيم أن يتجنبها وألا يعرفها" (٥).

ولكى يتجنب الإنسان هذه الآلام الناجمة عن التعاملات الاجتماعية ينصحنا أبيقور بالعزلة والبعد والانطواء على الذات يقول أبيقور: " عندما تكون مجبرا على أن تكون وسط الناس إنما يتوجب عليك أن تنطوى على ذاتك" (٦).

ويتفق أبيقور مع سقراط وهيغسياس فى أن الألم أو الشر بإرادته- كما قال سقراط وبالغ فى هذا الجانب هيغسياس- ولكن عن انخداع به لأنه يظهر لنا متخذا مظهر الخير، ونحن نقع فى فخه عندما يغيب عن بالنا الشر الأكبر الذى ينتج عنه

(١) أبيقور: الحكم الأساسية، الترجمة العربية: د. جلال الدين سعيد، حكمة ٤٠، ص ٢٠٩.

(٢) أبيقور: الحكم الفاتيكانية، الترجمة العربية: د. جلال الدين سعيد، حكمة ٤٠، ص ٢١٥.

(٣) نفس المصدر: حكمة ٤٧٠، ص ٢١٩.

(٤) جان بران: المرجع السابق، ص ١٠٨، ١١٤.

(٥) D.Laertius, Op. CIT., Vol. 2, X. 117, P. 643.

(٦) أبيقور: الحكم الأساسية، حكمة-٦، ص ٢١٠.

لذا يقول أبيقور: " لا أحد يختار الشر عن قصد ، ولكن يغرينا الشر بظهوره فى شكل الخير، فيغيب عن الشر الأعظم الذى سيعقبه، وندخدع بذلك"<sup>(١)</sup> .

ويشكل الخوف من الموت مصدرا هاما من مصادر الألم الإنسانى عند أبيقور، فالخوف من الموت يجلب الألم والفزع للإنسان، ويدمر سكينه النفس، يفسد مغزى الحياة<sup>(٢)</sup> .

ويذهب أبيقور إلى أن الموت إذا كان من بين المصائب التى تجعلنا نرتعش أكثر خوفا لكنه لا شىء بالنسبة إلينا، إذ عندما نكون فالموت لا يكون، وعندما يكون الموت فنحن لا نكون. وعلى هذا فالموت لا يعنى الأحياء ولا الأموات، لأنه لا يمت بصلة إلى الأحياء، ولأن الأموات لم يعودوا بعد موجودين<sup>(٣)</sup> .

وتذكرنا تلك الحجة الأبيقورية فى تبديد الخوف من الموت بما قاله بروديقيوس السوفسطائى فى تحريره للعقول من هذا الخوف، لكن أبيقور يستند فى هذه الحجة على الإيمان بأن النفس تبنى بفناء الجسد، وبالتالي فلن يملك الإنسان بعد الموت أى إحساس سواء بالعذاب والألم أو السعادة<sup>(٤)</sup> . ، معنى هذا أن أبيقور يؤمن بحساب أخروى، ولا مجال عنده للحديث عن سعادة أخروية كتلك التى آمن بها هيجسياس وحث الناس على الاندفاع إليها بالانتحار، فالسعادة الحقيقية عند أبيقور فى حياتنا الدنيا وعلى الإنسان أن يسعى إلى تحقيق هذه السعادة وأن يغتنم فرصة الحياة ولا يضيعها فى الخوف من أمور لا وجود لها<sup>(٥)</sup> .

يقول أبيقور مخاطبا معاصريه: " أيها الحمقى لم تفرعون مما لا يمكن الإطلاق أن يمسسكم بسوء؟؟ إذ طالما أنكم على قيد الحياة فالموت بعيد عنكم وعندما تموتوا فلن تشعروا بشىء، ولن تعرفوا حتى أنكم متم إنكم سوف تكونون فى راحة تامة مثلما كنتم قبل أن تولدوا"<sup>(٦)</sup> . .

(١) أبيقور: الحكم الفاتيكانية، حكمة-١٦، ص ٢١٦.

(٢) Cicero: De Finibus, Book. Xiv. 49, p. 53.

(٣) أبيقور: رسالة إلى مينيسيس، فقرة ١٢٤، ص ٢٠٤.

(٤) أبيقور: الحكم الأساسية، حكمة-٢، ص ٢٠٩.

(٥) Lucretius : De Rerum Natura, Trans. by: R. Lathain, Pengiun Books, Belatimore, 1957, 111854- 855, pp. 121- 122

(٦) ييار بونيانى: أبيقور: ترجمة: بشاره سارجى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، سنة ١٩٨٠، ص ٢٤.

بهذه الطريقة حاول أبيقور تحرير الناس من الخوف من الموت ومن الآلام الناجمة عن هذا الخوف، ولكن ماذا لو أن هذه الآلام وغيرها لم يستطيع الإنسان التخلص منها أو تحملها، هل يلجأ إلى الانتحار؟ هل جعل أبيقور الانتحار وسيلة نهائية للتخلص من الألم؟

الواقع أننا لا نجد عند أبيقور دعوة صريحة إلى الانتحار كما كان الحال عند هيجسياس لأن أبيقور حث الناس على العيش والتمتع بالحياة على اعتبار أنها الفرصة الوحيدة المتاحة لهم لتحقيق السعادة، ودعا الناس أن يوازنوا بدقة بين أن يأتيهم الموت وبين أن يذهبوا إليه بأنفسهم<sup>(١)</sup> يقول أبيقور: " إن من يصرح بأنه على الشاب أن ينعم بالحياة وعلى الشيخ أن يتقبل الموت بصدق لا معنى لكلامه، ليس فحسب لتعلق كل من الشاب والشيخ بالحياة، بل خاصة لكون الحياة الجيدة لا تختلف عن الموت الجيد. ولا يقل سخفاً ذلك الذى يقول إن الأفضل ألا نولد، وإذا ما ولدنا، أن نختار بكل سرعة أبواب هاديس، فإذا كان هذا الشخص مقتنعاً بما يقول، فلماذا لا يغادر الحياة؟ إذ لا يتعذر عليه ذلك إن كانت تلك هى رغبته، أما إذا كان كلامه مزاحاً، فمزاحه فى غير محله... " <sup>(٢)</sup>.

ورغم دعوة أبيقور إلى التمسك بالحياة، لكنه ذهب إلى أن كثيراً من الناس يسعون دائماً إلى التخلص من شرور الحياة وآلامها<sup>(٣)</sup>، لأن من الأشياء المثيرة للشفقة أن ينحنى الإنسان أمام الأم وأن يتحملة فى قنوط، فهذا الضعف قد تسبب فى أن كثيراً من الناس خانوا والديهم أو أصدقائهم، وبعضهم خانوا بلادهم، وكثير منهم جلبوا العار على أنفسهم.

لكن الروح القوية لا تخضع للألم والحزن والقلق، فهى تهون الموت، لأن الموتى يكونون فقط مثلما كانوا قبل أن يولدوا، وهى تتدرب على مواجهة الألم بتذكر أن الآلام شديدة الحدة تنتهى بالموت، وأن الآلام الخفيفة تكون بها فترات متكررة للراحة، فى حين أن الآلام المتوسطة تكون فى نطاق سيطرتنا، فنحن نستطيع

(١) إسماعيل مظهر: المرجع السابق، ص ١٩٣.

(٢) أبيقور: رسالة إلى مينيسى، فقرة ١٢٢، ص ٢٠٥.

(٣) A.A. Long & D.N.Sedley. The Hellenistic Philosophers, Vol.1 Cambridge University Press, New York, 1990, p. 150.

تحملها إذا كانت محتملة وإذا لم تكن محتملة قد نترك مسرح الحياة بهدوء عندما يتوقف استمتاعنا بالمسرحية<sup>(١)</sup>.

ونلمح هنا إشارة واضحة إلى ان أبيقور ذهب إلى أن الآلام التي لا تحتل تفضى إلى الانتحار رغم أنه لم يدع صراحة إليه، وقد أقبل على الانتحار عدد كبير من أتباعه، يقول أبيقور: " بنفر الجمهور تارة من الموت ويرى فيه أشد العذاب، ويرغب فيه طورا من أجل وضع حد لنكبات الحياة، أما الحكيم فهو لا يزدري الحياة ولا يخشى الموت، لأن الحياة لا تثقل كاهله، ولأنه لا يعد الموت شرا، وكما أنه لا يختار الطعام الأوفر وإنما الطعام الأذ فهو كذلك لا يرغب فى التمتع بطول العمر وإنما برغد العيش"<sup>(٢)</sup>.

وهكذا كانت رؤية أبيقور أكثر تفاءلا من هيغسياس رغم أنه التقى معه فى

العديد من النقاط.

### الانتحار ومبرراته عند الرواقيين:

جمعت الفلسفة الرواقية كثيرا من أفكار المدارس السقراطية الصغرى خاصة المدرسة الكلبية والمدرسة القورينائية، فكما نعلم أن ( زينون الكيتومى ) شيخ الفلاسفة الرواقيين القدماء قد تتلمذ على يد ( إقراطيس الكلبى ) حينما قدم إلى أثينا، كما أنه استمع إلى تعاليم المدرسة القورينائية خاصة فى الفقرة التى كان يتزعم فيها هيغسياس وثيودورس رئاسة تلك المدرسة<sup>(٣)</sup>.

وقد كان لهذه التعاليم الكلبية والقورينائية أثرها البالغ فى الفلسفة الرواقية، التى قامت على أساس الجمع بين العديد من المذاهب السابقة الطبيعية والإنسانية، وتعد دعوة هيغسياس القورينائى إلى الانتحار واحدة من أهم الأفكار التى ردها الرواقيون خاصة فى العصر الرومانى، وإن كانوا قد صاغوا هذه الفكرة فى ضوء اعتبارات كثيرة ومختلفة إلى حد ما عن الأسباب والمبررات التى قادت هيغسياس إلى تبني الدعوة إلى الانتحار<sup>(٤)</sup>. وسوف يحاول الباحث التعرف على

(١) Cicero: De Finibus, book, 1,XV- XV 49. P. 53.

(٢) أبيقور: رسالة إلى مينيسى، لفرقة ١٢٦، ص ٢٠٤.

(٣) د. عثمان أمين: الفلسفة الرواقية، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة سنة ١٩٧١، ص ٥٢.

(٤) إسماعيل مظهر: فلسفة اللذة والألم، ص ١٩٣.

مدى الاتفاق أو الاختلاف بين دعوة هيغسياس للانتحار، وبين المفهوم الرواقى لهذه الفكرة وطريقة معالجتها.

الواقع أن هناك أكثر من منطقتين لفهم حقيقة الانتحار ومبرراته عند الرواقيين، وكلها ترتبط ارتباطا وثيقا بالرؤية الأخلاقية الرواقية للأشياء وتصورهم لحياة الحكيم. من هذه المنطلقات فكرتهم عن الأشياء المحايدة أو المتساوية، فقد ذهب الرواقيون فى بداية الأمر إلى أن الفضيلة هى الخير بالمعنى التام وأن الرذيلة هى الشر، وكل ما عدا ذلك من الأشياء فهو محايد، فالحياة والصحة والشرف والممتلكات وغير ذلك ليست خيرات، كما أن الموت والإهانة والفقر وغيرها ليست بدورها شرورا<sup>(١)</sup>.

يقول ماركوس أوريليوس: "إن الحياة والموت والشهرة والعار والألم والبهجة والجاه والفقر يستوى فيها الجميع العادل أو الظالم، لأنه ليس فيها لا عدل ولا عذر، ولا صلاح ولا شر"<sup>(٢)</sup>.

لهذا فالأشياء الخارجية لا تؤثر بذاتها فى وجودنا الباطن، وإنما المؤثر الحقيقى هو استعدادنا النفسى الذى يجعلنا نحيا فى هذه الظروف ونحكم عليها أحكاما تقويمية، أعنى أن نصفها بالخير أو الشر. يقول أبكتيتوس: "إن الذى يصيب الناس ويؤثر فى حياتهم ليست هى الأشياء نفسها، بل آراؤهم عن الأشياء... فلو كان سقراط يرى الموت شرا لوقع الرعب منه فى قلبه. لكن سقراط لم يكن يرى الموت شرا فأقدم عليه غير مبال"<sup>(٣)</sup>.

إن أخلاقية السلوك إذن لا تعتمد إلا على الخلق الداخلى وليس على الفعل الخارجى، فالحق وحده هو الذى يجعل تأدية الواجب مثلا سلوكا أخلاقيا<sup>(٤)</sup>.

(١) D. Laertius , Op. Cit, Vol. 2 , VII. 88- 89, pp. 195- 196. And See Also: E. Zeller : Outlines..., p. 219.

(٢) ماركوس أوريليوس: التأملات فقرة ١١

نقلا عن:

ريكس وونز: فلاسفة الأغريق، ترجمة: عبد الحميد سليم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، سنة ١٩٨٥، ص ٢٣١.

(٣) نقلا عن:

د. عثمان أمين: المرجع السابق، ص ٢٠٣.

(٤) E.Zeller: Op. Cit., p. 220.



والعقل الصريح أو المستقيم هو الخيار الوحيد للخير والشر، فكل فعل يتم بمقتضى للعقل فهو خير، وكل فعل يتم من دون العقل فهو شر<sup>(١)</sup>.

وانطلاقاً من حيادية جميع الأشياء عدا الفضيلة والرذيلة، ذهب الرواقيون إلى أن الحياة ذاتها من جملة الأشياء المحايدة، والحكم بالبقاء فيها أو الرحيل عنها، يرجع إلى الحكيم ذاته الذى يملك الحكم<sup>(٢)</sup>. ويكون الانتحار مبرراً إذا ما خسر الإنسان الحيادية المفضلة تجاه الأشياء، التى سوف يعانى من خسارتها إذا ما بقى فى الحياة، فالسجن والجوع والمرض والكرامة والخزى، جميعها يجعله يؤمن أن ثمن البقاء فى الحياة ثمن باهظ، خاصة وأنه خسر حيا ديتة إزاء تلك الأشياء وهنا يكون الانتحار موتاً عقلانياً<sup>(٣)</sup>.

ولعل هذا الموقف الرواقي من حيادية الأشياء بما فيها الحياة ذاتها، يذكرنا بموقف هيجسياس القورينائى حينما نفى صفتى الخير والشر عن طبيعة الأشياء أقرب إلى الواقع من كثرتها، ومن ثم فلا مجال للذة أو السعادة ولا خلاص إلا فى الانتحار.

أما الرواقيون فقد تركوا الموقف لتقييم الحكيم، ولم يجزموا باستحالة السعادة، ولم يجعلوا توافرها شرطاً للبقاء.

يقول شيشرون فى شرح هذا الموقف: " لما كانت هذه الأشياء الحيادية تمثل جميع الأفعال السليمة، فإنه تكون هناك أرضية طيبة للحكمة التى تقول إنه مع هذه الأشياء يتعامل تفكيرنا، بما فى ذلك إرادة الحياة وإرادة ترك الحياة، فعندما تتوافر للإنسان أكثرية من الأشياء التى تتوافق مع الطبيعة، يكون من المناسب له أن يبقى حيا، وعندما تكون لدية أو يرى فى الأفق أغلبية من الأشياء المناقضة يكون من المناسب له أن يرحل عن الحياة.

وهذا يوضح أنه أحيانا ما يكون من المناسب للحكيم أن يترك الحياة بالرغم من كونه سعيدا، وأيضا أحيانا يبقى الأحمق حيا بالرغم من كونه بائساً<sup>(٤)</sup>.

(١) د. عثمان أمين، المرجع السابق، ص ٢١٠.

(٢) E.Zeller: Op. Cit., p. 221.

(٣) Terence Irwin : Classical Thought, P. 177.

(٤) E. Zeller: Op. Cit., P. 222.

ويتضح من هذا النص أن الحكيم الرواقى قد يقبل على الانتحار رغم كونه سعيدا، وفى اللحظة التى يقوم فيها بالانتحار، فإنه يكون فاضلا ومن ثم يكون سعيدا وإذا بقى فى الحياة فسوف يظل فاضلا وسعيدا، ويحق لنا أن نتساءل كيف يكون الانتحار نهاية لحياة سعيدة وبداية لحياة سعيدة، أليس ذلك من التناقضات الرواقية؟

ويمكننا أيضا فهم مبررات الانتحار عند الرواقيين من خلال فهم تصورهم لحياة الحكيم واستقلاله، فقد ذهبوا إلى أن الحكيم هو المثل الأعلى لكل سعادة، وهو وحدة مالك لكل الفضائل وكل المعرفة وفى كل الأمور يسلك السلوك الصائب والمثل الأعلى للحكيم الرواقى هو الاستقلال عن كل مالا يؤثر على تكويننا الأخلاقى والارتفاع فوق كل الظروف الخارجية، واكتفاء الحكيم بذاته، وكذلك التحرر من كل الأشياء<sup>(1)</sup>.

والحكيم حردون سائر البشر، فالأشرار عبيد، لأن الحرية عبارة عن القدرة على التصرف باستقلال، والعبودية نقيضها لذا كانت فكرة الاستقلال والتحرر من جميع الأشياء حتى الحياة نفسها من أهم مبررات الانتحار عند الرواقيين فمن أجل تأمين الاستقلال للإنسان فى كل ظرف، سمحوا بالتخلص الإرادى من الحياة ليس فقط كملجأ فى حالة الضيق القصوى، بل كذلك لأنهم رأوا فى ذلك التأكيد الحاسم للحرية الأخلاقية<sup>(2)</sup>.

ولعل الإيمان بالاستقلال حتى عن الثروة الخارجية جعل بعض السيناتورات الرواقيين يتخذون موقفا مستقلا تماما عن بعض الأباطرة الرومان، ولم ترتكز معارضتهم فى الأساس على أية نظرية سياسية بديلة، بل على رفضهم القبول بخسارة الكرامة الشخصية التى تنتج عن الاتجاهات الملكية فى الإمبراطورية، وفى محاولة لتقويض وضع واستقلالية الطبقة الحاكمة القديمة.

فقد حاول الأباطرة أن يجعلوا أفرادها أكثر اعتمادا على العطف الإمبراطورى وذلك بتعيينهم موظفين فى الدولة، لا كشركاء مستقلين فى الحكم، وقد

(1) D. Laertius : Op. Cit., Vol. 2. VII. 88, p. 195.

(2) E. Zeller : Op. Cit., PP. 223- 224.

كان الرواقيون يقدرون كرامتهم باستقلاليتهم، ولم يكونوا مهتمين بمكافآت الخضوع أو بعواقب الاستقلال، وعندما كان استقلالهم أمرا غير محتمل بالنسبة للأباطرة، لم ينتظروا معاقبتهم بل يقبلوا على الانتحار قبل العقاب<sup>(1)</sup>.

من هذا المنطلق قام عدد من الرومان البارزين الذين تبناوا المذهب الرواقي بإنهاء حياتهم بالانتحار نذرا لمعارضتهم نظام الحكم، على الرغم من أنهم لم يمثلوا الحكماء بالمعنى المعروف عند الرواقيين، لكنهم أقبلوا على الانتحار باعتباره مثالا قويا لقوة الفعل الذاتى أو الحرية<sup>(2)</sup>.

وهكذا تبدو الحرية أو الاستقلال مبررا قويا للانتحار عند الرواقيين، لكن أليست تلك الحرية التى دعى إليها الرواقيون حتى بالموت، صورة ارتكاسية من صور التحرر من الألم بالانتحار عند هيجسياس<sup>(3)</sup>.

وأخيرا بقى أن نتناول الانتحار فى ضوء مفهوم اللحظة المناسبة عند الرواقيين التى إذا ما توافرت لها الأسباب والمبررات تعد سببا قويا لقدم الحكيم على الانتحار، وهذه اللحظة هى التى ينصحنا فيها العقل بعد التروى بإنهاء حياتنا يقول سينكا: "عندما ينصحنا العقل بإنهاء حياتنا، فإننا لا يجب أن نأخذ بهذا الدافع دون التروى فيه، فالرجل الشجاع الحكيم لا يجب أن يخرج من الحياة خروجا سريعا، بل لابد أن يكون بخروج لائق"<sup>(4)</sup>.

ويعدد سينكا الأسباب التى تتوافر لهذه اللحظة التى يقدم فيها الفرد على الانتحار، ويرجعها جميعا إلى الشيخوخة وآلامها، والضعف والوهن الذى يصيب الإنسان، فكل ذلك يجعل من الحياة لحظة مناسبة للخروج منها يقول سينكا: "أن السؤال الذى يجب أن نسجل حكما فيه هو ما إذا كان المرء يجب أن ينفر من الشيخوخة، ويجب أن يسرع بإنهائنا بصورة مفتعلة بدلاً من انتظار مجيء النهاية أم لا؟"

(1) Terence Irwin : Op. Cit, p. 176.

(2) A. Along & S. N Sedley : Op. Cit, p. 428.

(3) د. إسماعيل مظهر، المرجع السابق ص ١٩٤.

(4) Seneca: Apistulae Morales, Trans. By: R. M Gummere, Harvered University press, London, 1989, Book . 1- LXV, XXIV. 25, P. 181.

إن الإنسان الذى ينتظر مصيره بكسل هو جبان، بالضبط مثل الذى يعلق آنية النبيذ بعدما ينتهى منها، ولكن يجب أن نسأل أيضا هذا السؤال هل هذه الحثالة هى أقصى ما فى الحياة، أم أنها أنقى وأظهر جزء فيها، بشرط ألا يكون العقل قد أعيق وأن تكون الحواس لا تزال سليمة، وأن يكون الزمن لم يهلك الجسد قبل ميعاده؟ لأن هناك فرقا كبيرا بين أن يطيل المرء حياته وأن يطيل موته، ولكن إذا كان الجسد عديم الفائدة لماذا لا يجب أن يحرر المرء نفسه المعذبة؟ ربما يتوجب على المرء أن يفعل هذا قبل أن يحين موعد تسديد الدين بقليل، حتى لا يكون عاجزا عن أداء الدين حين يحل مواعده، ولما كانت خطورة العيش فى بؤس أعظم من خطورة الموت بسرعة، فإن الأحقق هو من يرفض أن يغامر بالقليل من الوقت ويفوز بمكسب كبير مع المخاطرة<sup>(١)</sup>.

وواضح من هذا النص أن سينكا يرى أن الموت الحسن هو الذى يعفى الحكيم من أن يعيش عيشة مؤلمة، ولكنه لم يجعل من المرض مبررًا للانتحار طالما أن المرض لم يصل إلى العقل والنفس<sup>(٢)</sup>.

ويذهب ماركوس أو ريلْيوس أيضا إلى أن اللحظة المناسبة للقُدوم على الانتحار هى تلك اللحظة التى تتلاشى فيها الملكات الذهنية وقوة التفكير العقلية وهذه اللحظة ترتبط أيضا بالشيخوخة وظروفها. يقول ماركوس أوريلْيوس: " يجب ألا نفكر فقط فى حقيقة أن حياتنا تتناقص كل يوم، وأن ما بقى فيها يكون أقل مما مضى منها دائما، إلا أن الذى يجب أن نفكر فيه هو أنه حتى إذا ما طالت الحياة فإنه يظل من غير المؤكد إذا ما كان العقل سيظل سليما فى المستقبل لفهم الحقائق ومناسبا لذلك التأمل الذى يأتى فى أثر معرفة الأشياء الإلهية والبشرية، لأنه إذا ما دخل الرجل مرحلة التخريف، فسوف يظل يمتلك القدرة على التنفس وأيضا القدرة على الهضم والرغبات وغير ذلك من الملكات، ولكن الاستخدام الكامل لنفسه والتقييم الدقيق لمفردات الواجب والتمييز الدقيق لما تقدم نفسه للحواس والحكم الواضح فى

(١) Ibid , Lviii- 32- 34, p. 407.

(٢) د. عثمان أمين، المرجع السابق، ص ٢٣٨

بسألة ما إذا كان الوقت قد حان لإنهاء حياته أم لا ، ومثل هذه القدرات جميعها تتطلب قوة تفكير، وهذه جميعا تتسرب منه”<sup>(١)</sup> .

وهكذا تكون اللحظة المناسبة للانتحار كما يقول ماركوس عندما يفتقد الإنسان الملكات العقلية التي كانت تستبقية فى الحياة، وعندما لا تتواكب ملابسات الحياة مع ما خطط له الحكيم يقول ماركوس أوريليوس: ”إنك لا تستطيع أن تحيا على الأرض كما خططت أن تحيا ولكن إذا لم يكن الأمر هكذا بالنسبة للآخرين، فإن هذا هو الوقت المناسب لك أن تخرج من الحياة”<sup>(٢)</sup> .

تلك هى مبررات الانتحار عند الراوقيين التى ترتبط بالمفهوم الرواقى للأشياء المحايدة بما فيها الحياة، وأيضا باستقلال الحكيم حيث يكون الانتحار قمة الحرية، وكذلك فإن الانتحار بلا شك مرغوب فيه عندما تكون اللحظة المناسبة، وجملة هذه المبررات تحمل معنى يقترب من مفهوم الانتحار عند هيغسياس، الذى هو فى النهاية التحرر من الحياة ، من الألم، من الشيخوخة.

---

(١) Marcus Aurellus , Loeb Calsical , Trans. By: C. R Haines, Harvard University Press London, 1994, Book . III. 2.P. 45.

(٢) Ibid, Book. V. 29, P. 123.

## "الخاتمة"

مما سبق عرضه يمكننا استخلاص أهم النتائج الآتية:-

(١) لا تعكس تعاليم هيغسياس الظروف الاقتصادية والاجتماعية السائدة آنذاك فى الإسكندرية بقدر ما تعكس الواقع النفسى الذى كان يعانى منه معظم الوافدين إلى الإسكندرية، فالشعور بالغربة وما يصاحبه من آلام، والحنين للعودة إلى بلدهم الأم التى رحلوا عنها لأسباب مختلفة، كان وراء شعبية تعاليم هيغسياس التشاؤمية وإقبال الناس على الانتحار.

(٢) رغم الصورة السوداوية لتعاليم هيغسياس، إلا أنه استطاع بتعاليمه التأثير فى كثير من الناس إلى درجة كبيرة جداً، فأى تأثير أقوى من إقدام مستمعيه على الانتحار لذا استحق بالفعل أن يلقب بخطيب الموت.

(٣) لم يكن هيغسياس القورينائى أول من نظر إلى الحياة الإنسانية من منظور متشائم فقد سبقه إلى ذلك أنطيفون وبروديقوس وهما من أعلام الجيل المتأخر للحركة السوفسطائية، ولا شك أنه كان متأثراً برويتهم للحياة الإنسانية خاصة رؤية بروديقوس

(٤) قامت تعاليم هيغسياس على المبالغة فى بعض الجوانب السقراطية خاصة التأكيد السقراطى على أن الجهل بمعرفة الخير هو مصدر الألم والشر، فقد أخذ هيغسياس الجهل الإنسانى قضية مسلمة، ومن ثم أوجد مبرراً لتأكيديه على أن الألم سمة الحياة.

(٥) تمثل تعاليم هيغسياس أول موقف نقدى لفلسفة اللذة فى الفكر الفلسفى اليونانى، ولكن هذا النقد كان نقداً سلبياً، لأن هيغسياس اكتفى بتقويض دعائم فلسفة اللذة كغاية للوجود الإنسانى، ولم يحاول البحث عن سعادة الإنسان وغايته الحقيقية فى هذا العالم.

(٦) كان تناقض تعاليم أرسطوبس بمثابة المقدمة الأساسية التى انطلق منها هيغسياس فى تقويض فلسفة اللذة، فهذا التناقض بين اللذة الحسية وحياة الفضيلة

الذى جمع بينهما أرسطوبس دنع هيجسياس إلى الانحراف بالشق الثانى أعنى حياة الفضيلة والبعد عن اللذة إلى أقصى مدى.

(٧) ذهب هيجسياس إلى القول بأن غاية الوجود الإنسانى هى تجنب الألم، لا البحث عن اللذة، وأكد على أن الآلام النفسية أشد وأقوى من الآلام الجسدية مخالفاً فى ذلك أستاذه أرسطوبس.

(٨) رأى هيجسياس فى الانتحار وسيلة للتخلص المطلق من الألم الذى يعانى منه الإنسان وسوف يظل يعانى منه إذا استمر فى رؤيته للعالم على أنه مكان مرغوب البقاء فيه، والانتحار هو الوسيلة الوحيدة التى يمكن من خلالها تحقيق السعادة السلبية- تجنب الألم- ولكن فى الحياة الأخروية وليست فى الحياة الدنيا لأن السعادة فى الحياة الدنيا غير ممكنة.

(٩) تأثر أبيقور بتعاليم هيجسياس تأثيراً ملحوظاً خاصة فى تأكيده على أن هدف السلوك الإنسانى هو تجنب الألم، ولكنه لم يكن متشامماً مثل هيجسياس حيث أنه أقر بإمكانية تحقيق السعادة فى هذه الحياة ولو كانت سعادة سلبية فى تجنب الألم، كما أنه لم يدعو إلى الانتحار وإن كان قد رأى أنه وسيلة للتخلص من الألم.

(١٠) رغم مخالفة الرواقيين لهيجسياس فى معالجة مسألة الانتحار ومبرراته إلا أن الانتحار فى نهاية الأمر عند الرواقيين وسيلة للتخلص من الألم النفسى، ولتحقيق الحرية والاستقلال، وللرحيل عن الحياة فى اللحظة التى يفقد فيها الإنسان القدرة على التأمل. وهذه المعانى تتضمن إلى حد ما نفس مبررات هيجسياس للانتحار فهو عند كليهما وسيلة للخلاص مع الفارق أن الرواقية لم تدع إليه.

## المصادر والمراجع

### أولاً: المصادر

#### أ- المصادر المترجمة إلى العربية:

- أبيقور (١) رسالة إلى مينيسي.  
..... (٢) الحكم الأساسية.  
..... (٣) الحكم الفاتيكانية.

ترجمة ودراسة د. جلال الدين سعيد، ضمن كتاب: أبيقور الرسائل والحكم،  
الدار العربية للكتاب، بيروت، سنة ١٩٩١م.  
أفلاطون (٤) محاوره بروتاجوراس، تعريب: محمد كمال الدين، مراجعة. محمد صقر  
خفاجة، دار الكتاب العربي، القاهرة ١٩٦٦م.

#### ب- المصادر الأجنبية:

- Athenaeus. (5) : The Deipnosophists, Trans. by: C.B. Gulick, Vol.  
12. Harvard University Press. London. 1854.  
Cicero. (6) : De finibus. Trans. by:- H. Rockham, Harvard  
University Press, London, 1994.  
... (7) : Tusculan Disputations, Translated by: J. E King,  
Harverd University Press, London, 1927.  
Laertius. D.(8): Lives of ninent Philosophers. Trans. by: R.D  
Hick. Vol . 1, Harverd University Press,  
Cambridge, 1972  
Luceretius. (9) : Dereum Natura, Trans. By : R. Lathain, Books,  
Belatimore , 1957.  
Marcus Aurellus .(10) : Loeb Classicalm, Trans. by: C. R Haines,  
Harvard University Press London, 1994.  
Plato. (11) : Axiochus, Trans. By: G Burges , The Works of Plato,  
Vol. 1. George Bell and son, london, 1902.  
.....(12): Eryxias, Trans. by: M. A. Joweet , in the Dialogues  
of Plato, Vol . II. 4 th ed , Oxford, at the  
Clarendon Press, London, 1953.  
Plutarch . (13) : Moralia, Translated into English by : W.C  
Heelmbold, Harvard University Press, London,  
1993.  
Seneca .(14) : Apistulae Morales, Trans . by: R. M Gummere,  
Harvered University Press, London, 1989.



## ثانيا: المراجع:

### أ-المراجع العربية:

- الأهوانى ( د. أحمد فؤاد ) ( ١٥ ) : فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط دار إحياء الكتب المصرية عيسى الحلبي، القاهرة، سنة ١٩٥٤ م.
- النشار ( د. مصطفى حسن ) ( ١٦ ) : تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، الجزء الأول السابقون على السوفسطائيين، دار قباء، القاهرة، سنة ١٩٦٧ م.
- أمين ( د. عثمان ) ( ١٧ ) : الفلسفة الأبيقورية، مكتبة النهضة المصرية، ط٢، القاهرة، سنة ١٩٥٩ م.
- بران ( جان ) ( ١٨ ) : الفلسفة الأبيقورية، تعريب وتعليق: جورج أبو كسم، قدم له: د. عادل العوا، الأجدية للنشر، ط١، دمشق، سنة ١٩٩٢ م.
- برهيبه ( أميل ) ( ١٩ ) : تاريخ الفلسفة الغربية، الجزء الثاني الفلسفة الهيلنتسية والرومانية، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، سنة ١٩٨٢ م.
- سارتون ( جورج ) ( ٢٠ ) : تاريخ العلم، ج٤، ترجمة: ليف من العلماء المصريين، دار العلم للملايين، ط١، بيروت، سنة ١٩٩١ م.
- فخرى ( د. ماجد ) ( ٢١ ) : تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون وبروقلس، دار العلم للملايين، ط١، بيروت، سنة ١٩٩١ م.
- كوبلستون ( فردريك ) ( ٢٢ ) : تاريخ الفلسفة، المجلد الأول ( اليونان والرومان )، ترجمة: د. إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، سنة ٢٠٠٢ م.
- مظهر ( إسماعيل ) ( ٢٣ ) : فلسفة اللذة والألم، دار النهضة المصرية، القاهرة، سنة ٩٣٦ م.
- وونر ( ريكس ) ( ٢٤ ) : فلاسفة الإغريق، ترجمة: عبد الحليم سليم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة سنة ١٩٨٥ م.

## ب- المراجع الأجنبية:

- Fuller ( B.A.C ) ( 25) : A History Of Philosophy , Third Edition,  
Revised by: Sterling M. Mcmeurrin,  
Oxford, Pubishing Co., Colatta, 1955.**
- Freeman (k) (26) : Ancilla To the Presocaratic Philosophers,  
Bassil Blackwell , Oxford, 1948.**
- Guthrie ( W.CK ) (27) : The Sopists, Cambridge University Press,  
New York , 1988.**
- Hammond ( N. G. L ) & Scullard ( H.H) (28): The Oxford  
Classical Dictionary , At The Clarendon Press, Oxford, 1973.**
- Itwin ( T) (29) : A History of Western Philosopjy : Vol . 1,  
Classical Thought Oxford University Press, New York, 1989.**
- Janet .( P) & SéAILLES (G) (30) : Histoire De La Philosophie ,  
Librairie , C H. Delagrave Press, paris . S. D**
- Kingsley © (31) : Alexandria and her School Read Books on Line ,  
for Free.**
- Long (A.A. ) & Sedley ( D. N. ) ( 32) : The Hellenisitc  
Philosophers, Vol 1, Cambridge University Press, New York ,  
1990.**
- Weber (A) (33) : Histoire de la Philosophie Europeenne, Librairie  
Fischbacher, Paris , 1905 .**
- Zeller (E) (47): Outlines of the History of Greek Philosophy,  
Trans, by. L. R. Palmer, Revised by . Withelm  
Netle , Thirteen th ed , Dover Publication, New  
York , 1980 .**

وحدة الجنس البشرى  
والدعوة إلى مجتمع عالمى " عند الرواقيين "



## وحدة الجنس البشرى

### والدعوة إلى مجتمع عالمى " عند الرواقيين "

#### مدخل :

شهدت نهاية القرن العشرين تطورات وتحولات جذرية فى النظام العالمى، حيث اتجهت العلاقات القائمة بين الدول الكبرى نحو التكتلات والتحالفات الاقتصادية والسياسية، خاصة بعد تفكك دول الاتحاد السوفيتى، وحدث خلل فى ميزان القوى العالمية؛ وقد تزامنت تلك التحولات والتغيرات فى خريطة العالم السياسية مع ميلاد ثورة جديدة فى عالم التكنولوجيا، ونظم المعلومات وتنوع وسائل الاتصالات وفرض هذا الواقع الجديد من ألوان الاتجاه نحو العالمية، وأنها لا محالة يجب أن تتعامل، وتتفاعل مع هذا النظام العالمى الجديد.

بيد أن هذا النظام العالمى الجديد وضع بعض المجتمعات فى مواجهة حقيقية مع أقوى صورته وملامحه، خاصة ظاهرة العولمة، فمع هذه الظاهرة تلاشت الحدود والحواجز بين الشعوب، وأصبح من الصعب إن لم يكن من المستحيل الانغلاق أو العزلة، فالجميع أصبح فى إمكانه أن يسمع ويشاهد عن قرب جميع ما كان فى الماضى بعيدا عنه، وليس فى مقدوره الوصول إليه، لكن رغم هذا الانفتاح على العالم، إلا أن المشكلة التى باتت تشغل الباحثين والدارسين الذين انكبوا على دراسة أبعاد وانعكاسات ظاهرة العولمة هى كيفية الحفاظ على قيم المجتمع وهويته الثقافية فى ظل هذا النظام العالمى الجديد؟

والاتجاه نحو العالمية بغض النظر عن اختلاف صورته وملامحه من عصر إلى عصر ليس اتجاها جديدا وليد عصرنا، بل هو اتجاه قديم ترجع جذوره إلى آلاف السنين<sup>(١)</sup>، فقديما شغلت قضية الأسرة العالمية الواحدة، أو المجتمع العالمى أذهان

(١) ظهر أول شعاع للدعوة إلى الأخوة العالمية التى تضم آدمية واحدة منتشرة فى جميع أنحاء العالم لدى الشرق القديم على يد الملك والمفكر المصرى "إخناتون" واضع نواة أسمى إدراك للفكر البشرى، إله واحد عالم واحد، وقانون عالمى واحد. كما نادى كونفوشيوس بأسنى المعانى الإنسانية التى تستهدف دوام المحبة بين أفراد أسرة الجنس البشرى، واعتنق المبادئ الاشتراكية وأطلق فيها لخياله العنن ورأى أنه لا سبيل لتحقيق =

العديد من الفلاسفة والمفكرين والساسة الذين راودهم هذا الحلم النبيل بقيام مجتمع لا يعترف بالحدود والفواصل الجغرافية بين الشعوب، أو الفروق الاجتماعية بين الأفراد. واجتازت هذه القضية تاريخا سياسيا شاقا بين المعارضة والتأييد وناقشها كثير من علماء السياسة وفلاسفة الأخلاق، وكتبوا فيها بين مؤيدين ومعارضين، وحاول كثير منهم إرساءها على دعائم فلسفية وأسس قانونية وأوصوا دولهم بالعمل على تحقيقها.

وتعد الفلسفة الرواقية<sup>(١)</sup>. من الفلسفات القديمة الرائدة في تبنى الدعوة إلى مجتمع عالمي يقوم على أساس وحدة الجنس البشرى التى تقتضى المساواة بين الجميع، والتى تكفل للجميع العيش فى ظل قانون واحد ووطن واحد، يتمتعون بالحرية والمساواة وترابطهم مبادئ الأخوة والمحبة.

وتتجلى قيمة الدعوة الرواقية إلى العالمية فى تصورهما للإنسان، فهذا التصور الأخلاقى كان من أقوى الروابط التى ربطت الفكر القديم بالفكر الوسيط، بل لعل هذه الرابطة أقوى من تلك التى تربط بين الفكر الوسيط وبين الفلسفة الكلاسيكية اليونانية، ولم تعرف العصور الوسطى فى أوائل عهدها إلا القليل من مؤلفات أفلاطون وأرسطو، فى الوقت الذى كان فيه فلاسفة الرواقية أعظم الثقة الذين يرجع إليهم فى مسائل الأخلاق، فلقد صادفت القاعد الرواقية عن المساواة الأساسية بين البشر ترحيبا عاما وأصبحت من أهم الأسس النظرية الوسيطة فى الأخلاق، وندر

---

= هذه المبادئ إلا إذا تحدثت شعوب العالم كلها فى جمهورية عالمية واحدة لشرف عليها حكومة من ذوى المواهب الفلسفية، وفى ظل هذه الحكومة يجد المرء نفسه مواطنا عالميا حرا يعمل لحساب المجموع، فتنتفى الشرور والآثام والأناية السرفه.

انظر:- ول ديورانت: قصة الحضارة، المجلد الأول، ج٤، ترجمة محمد بداران، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط٢، القاهرة سنة ١٩٥٢ ص ٦٣.

- هنرى توماس: أعلام الفلاسفة كيف نفهمهم، ترجمة. متري أمين، راجعة. د. زكى نجيب محمود، دار النهضة العربية، القاهرة سنة ١٩٦٤ ص ١٤، ٦٠.

(١) اصطلاح على تقسيم الفلسفة الرواقية إلى ثلاثة عصور كبرى (١) الرواقية القديمة: وتمتد من ٣٢٢ إلى ٢٠٤ ق.م وأهم روادها المبرزون هم "زينون" و"كيانتس" و"كروسيبوس" (٢) الرواقية الوسطى، وتمتد طول القرنين الثانى والأول قبل الميلاد، ومن أهم روادها "فنايطوس" "بوتيسوس" و"بوزيدونيوس" (٣) الرواقية المتأخرة أو الحديثة، وتمتد من القرن الأول بعد الميلاد ومن أهم روادها "سينكا" "ابكتيتوس" و"مرقس أوريليوس" وهم جميعا يمثلون الفلسفة الرواقية فى العصر الرومانى. انظر:- د. عثمان أمين: الفلسفة الرواقية، مكتبة النهضة المصرية، ط٢، القاهرة سنة ١٩٥٩. ص ٣٣-٣٤.

وجود أى اختلاف فى الرأى فى هذه النقطة بين الاتجاهات المختلفة للفكر والمدراس الفلسفية فى العصور الوسطى ، فكان من المستطاع حدوث تعاون بينهما فى مهمتهما المشتركة . وكان من بين القواعد العامة فى اللاهوت الوسيط والشريعة الوسيطة القول بأن الناس أحرار متساوون ، وازداد وضوح التصور الرواقى القائل بأن كل الناس أحرار لأنهم جميعا مزودون بنفس العقل<sup>(١)</sup> .

وكان لهذه الدعوة الرواقية أيضا تأثيرها الواضح فى ظهور العديد من المشروعات السياسية التى تدعوا إلى العالمية وإحلال السلام العالمى بين جميع الدول ، فقد شهد العصر الحديث ظهور اتجاه يدعو إلى أن جميع الأمم وحدة ، وإن كان بعضها بعيدا عن بعض ، ومن ثم يجب أن تنتظم العلاقات المتبادلة بينها فى ظل أجواء سياسية يسودها التعاون الدولى . وبرزت النظريات السياسية التى تدعم هذه الرؤية ، وتؤكد على أن العلاقات القائمة بين الدول يجب أن يحكمها قانون واحد ، فالطبيعة الإنسانية واحدة ومشاركة بين جميع الناس فى مختلف الأمم ، لذا يجب أن تكون هى أساس القانون الطبيعى الخالد .

وزاد هذا الشعور بعد الحرب العالمية الأولى ( ١٩١٤-١٩١٨ م ) حيث ارتفعت الأصوات التى تنادى بالسلام ، وحسم الخلافات فى ظل هيئات يكون لها من الغلبة والقوة ما يمكنها من مواجهة الغطرسة والقضاء على شبح الحرب قبل نشوبها . وكان إنشاء " عصبة الأمم " صدى لهذه الأصوات ، ولكنها فشلت فى تحاشي العالم ويلات الحرب العالمية الثانية ( ١٩٣٩ - ١٩٤٥ م ) التى كانت أشد قسوة وأكثر دمارا للحضارة الإنسانية . الأمر الذى أدى إلى إنشاء " هيئة الأمم المتحدة " وغيرها من المنظمات العالمية ، التى تحاول حسم الخلافات فى ظل أجواء ودية يسودها العدل والمساواة<sup>(٢)</sup> .

هكذا كان للدعوة الرواقية إلى العالمية أثر قوى فى اتجاه الفكر الفلسفى الأخلاقى والسياسى الحديث نحو العالمية ، ولعل ظهور هذه الدعوة الرواقية عند

(١) أرنست كاسيرر: الدولة والأسطورة، ترجمة أحمد حمدى محمود، بمراجعة أحمد خاكى الهيئة المصرية العامة، للكتاب القاهرة، ١٩٧٥ ص ١٤٤ - ١٤٥ .

(٢) راجع: د. مصطفى الخشاب: الاتجاه نحو العالمية، مطبعة لجنة البيان العربى ، القاهرة ١٩٥٠ وأيضاً د/ مصطفى الخشاب: المذاهب السياسية، مطبعة لجنة البيان العربى، القاهرة ١٩٥٣ .

رواد وفلاسفة العصر الحديث يكشف لنا عن ثراء الفكر الرواقى ومدى تأثيره فى الفلسفة الحديثة<sup>(١)</sup> . الأمر الذى يجعلنا ننظر إلى الفلسفة اليونانية على أنها مازالت تمثل معيناً لا ينضب من المبادئ والمثل الأخلاقية والسياسية لكل الباحثين والدارسين.

من هذا المنطلق تبدو أهمية هذه الدراسة فى التعرف على الأصول القديمة لفكرة الوحدة والعالمية، فمعرفة مصدر هذه الفكرة من أساسيات وضروريات فهم تطورها وتشكيلها داخل المجتمع الغربى، وأيضاً فهم مواقف هذا المجتمع من القضايا الأخرى التى تتعلق بها، فالمجتمع الغربى لا يتصرف بطريقة عشوائية ولكن يحكمه تاريخ طويل حافل بالعديد من القضايا الفكرية.

كما تكمن أهمية هذه الدراسة فى حاجة الإنسانية إلى التحلى بروح هذه الدعوة الأخلاقية الرواقية، فحتى الآن ونحن مع بداية القرن الحادى والعشرين، ورغم التاريخ الطويل لفكرة المجتمع العالمى وما تتضمنه من مبادئ وأخلاقيات، إلا أن هناك بعض المجتمعات الإنسانية فى كثير من أرجاء المعمورة مازالت على شقاق دائم، ونزاع مستمر بسبب الخلاف حول قضايا الحدود الفاصلة بينهما. وما زالت بعض المجتمعات تؤكد بصورة أو بأخرى على التفرقة العنصرية، وتردد شعارات الفرقة والبغضاء بدعوى أنهم وحدهم أسمى الشعوب، بل أسمى الأجناس، وأن ما

---

(١) امتد تأثير الأخلاق الرواقية من العصور الوسطى إلى فلسفة عصر النهضة والفلسفة الحديثة وقد بين ذلك أرسيموس من روتردام (١٤٦٦-١٥٣٦) وميشل دى مونتاني (١٥٣٣-١٥٩٢) وبير شارون (١٥٤١-١٣٠٢) وجان بواران (١٥٣٠-١٥٩٦) وهو جو جروتويس (١٥٨٣-١٦٤٥) سواء كان الاتجاه السائد لديهم مسيحى النزعة أو حراً. وأرسيموس يدين للرواقين المتأخرين بقدرته على فهم أنجيل المسيح البسيط، من وراء عقائد الكنيسة، وإدراكه على أنه خلاصة كل تفلسف أخلاقى. ولم ينقد مونتاني من الاستسلام التام للشك الأخلاقى إلا عثوره لديهم على سند، كما تبين من مقالاته (سنة ١٥٨٠) كذلك نرى بودان قد استوحى الرواقين المتأخرين فى كتابه "الجمهورية" (سنة ١٥٧٧) فوضع مثلاً أعلى أخلاقياً للدولة يعارض به آراء ميكافلى فى كتابه "الأمير" (سنة ١٥١٥) وبالمثل نرى بير شارون فى كتابه "عن الحكمة" (سنة ١٦٠١) يستمد من نفس المصدر ويجرؤ أن يقرر أن الأخلاق أسمى من الدين الموحى به، ويمكنها أن تستقل بنفسها عنه دون أن تفقد شيئاً من جوهرها أو من عمقها. ولأن ماركس أوريلوس قد سبقه نجد هوجو جروتويس فى كتابه عن "قانون الحرب والسلام" (١٦٢٥) قادراً على وضع الأساس المتين للقانون الطبيعى والقانون الدولى، وأن يصبح ذلك بطلاً مناصراً المعطال القمل والإنسانية فى ميدان الفقه.

-انظر: ألبرت اشفيتسر: فلسفة الحضارة، ترجمة د. عبد الرحمن بدوى، مراجعة د. ذكى نجيب محمود. المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٦٣، ص ١٨٤-١٨٥.



عداهم لاحق لهم فى الحياة. وما زالت هناك تصنيفات قائمة للمجتمعات الإنسانية لا أساس لها، وتفرقة واضحة لا خلاف عليها. ووسط كل هذا أصبحت الكلمة العليا لمن يملكون وسائل القوة والغلبة، فهم وحدهم أصحاب القرار الذى قد يجنى كثيرا من الدمار والخراب على شعب بأكمله لسنوات طويلة دون أدنى اعتراف بمشاعر وروابط الإنسانية التى تجمع بين أبناء الجنس البشرى.

وتكمن إشكالية هذه الدراسة فى العديد من التساؤلات الهامة التى تدور حول تبنى الفلسفة الرواقية لهذه الدعوة الأخلاقية والسياسية، من بين هذه التساؤلات:

- كيف استطاع رواد الفلسفة الرواقية من خلال دعوتهم إلى العالمية ربط فلسفتهم الطبيعية بالفكر الفلسفى الأخلاقى؟
- هل كانت الدعوة الرواقية للعالمية دعوة يوتوبية، أم كانت دعوة أخلاقية سياسية نابعة من صميم الواقع الفعلى للحياة الإنسانية آنذاك؟
- هل كانت الدعوة الرواقية إلى العالمية فى العصر الرومانى معبرة عن لغة الواقع السياسى للإمبراطورية الرومانية أم كانت دعوة أخلاقية فى المقام الأول؟
- هل كانت الدعوة الرواقية إلى العالمية تعنى سيطرة وهيمنة القطب الواحد الذى كان يملك كل وسائل القوى آنذاك؟
- هل كانت الفلسفة الرواقية فى دعوتها إلى العالمية ذات أصالة فلسفية على المستويين الأخلاقى والسياسى؟
- هل يمكن أن نجد خطوطا مشتركة بين دعوة الفلسفة الرواقية إلى العالمية وبين الاتجاهات والمذاهب التى حملت لواء هذه الدعوة فيما بعد خاصة فى العصر الحديث؟

وسوف يحاول الباحث من خلال هذه الدراسة الإجابة على هذه التساؤلات وذلك من خلال تناول أهم المنطلقات التى انطلق منها الرواقيون فى دعوتهم إلى وحدة الجنس البشرى وتبنى فكرة الجامعة الإنسانية العالمية أو المجتمع العالمى، وتتمثل هذه المنطلقات فى ثلاث قضايا هامة هى: انهيار مفهوم دولة المدنية، وقضية الرق، وأخيرا توافق هذه الدعوة مع مذهبهم فى وحدة الوجود.

كما سوف نتناول أيضا ملامح المجتمع العالمي كما تصوره رواد الفلسفة الرواقية، أو مقومات المجتمع العالمي التي تتمثل في سيادة القانون الطبيعي وتحقيق مبادئ الحرية والإخاء والمساواة بين جميع أبناء هذا المجتمع الذى تربطهم رابطة واحدة.

ولقد اعتمدت فى إعداد هذه الدراسة على المنهج التاريخى التحليلى المقارن. نظرا لأن الباحث سوف يحاول تقديم رؤية تاريخية تحليلية لفكرة العالمية عند الرواقيين مما يجعل هذا المنهج مناسباً لطبيعة هذه الدراسة.

## أولاً: منطلقات الرواقيين في الدعوة إلى العالمية:

يكاد يتفق الباحثون في تاريخ الفلسفة اليونانية على أن مباحث الفلسفة جمعياً قد تراجعت إلى الوراء في العصر الهيلينستي<sup>(١)</sup>. لتحتل الأخلاق مكانة الصدارة. ولعل هذا راجع إلى ما شهده ذلك العصر من حروب مستمرة كان لها أعظم الأثر في تفكك الحالة الاجتماعية، وانهيار القيم، وسيطرة القلق والخوف على حياة الناس. ومن هنا كان على الفلسفة حينئذ أن تتصدى أخلاقياً لما حدث في صميم الحياة الإنسانية، وتقدم للفرد طريقاً إلى السعادة<sup>(٢)</sup>.

وتعد الفلسفة الرواقية إحدى فلسفات ذلك العصر التي ضربت مثلاً رائعاً في تفاعل الفكر الفلسفي مع الواقع الفعلي للحياة الإنسانية، وذلك من خلال تعايشها للظروف والأحداث من حولها، وتفاعلها مع العديد من المتغيرات الجديدة التي لم تكن معهودة من قبل، حيث انتهجت نهجاً إنسانياً واضحاً، وأصبحت في المقام الأول فلسفة أخلاقية متمركزة حول الإنسان وقضاياها الهامة، وقدمت في أخلاقها طريقة في الحياة، أو بمعنى آخر قدمت فلسفة حياة تهدف إلى صلاح الفرد والمجتمع.

ولقد تبني زينون الكيتومي<sup>(٣)</sup>. الدعوة إلى العالمية منذ البداية حيث نادى في مؤلفه المعروف ( في الدولة) برابطة إنسانية واحدة تجمع أفراد الجنس البشري،

---

(١) إن من أهم السمات التي اتسمت بها فلسفة العصر الهيلينستي - تلك الحقبه التي تشمل القرون الثلاثة التالية على موت الإسكندر الأكبر - الذاتية الشديدة التي أصبحت صفة كل المدارس بعد أرسطو فلم توجد مدرسة منها مهمته بحل مشكلة العالم لذاتها، بل أصبحت الفلسفة متمركزة حول الإنسان وقاصرة عليه وكل شيء يدور حول الذات الفردية ومصيرها وقدرها ورفاهية النفس ومن ثم أصبحت عملية أخلاقية، وخضع جميع أقسام الفكر لفلسفة الأخلاق ولقد ترتب على هذه الذاتية الشديدة غيبة الأصالة ونزعة الشك الكاملة والاتجاه نحو التوفيق بين المذاهب السابقة، هذا بالإضافة إلى أن الانفصال بين الفلسفة والعلم قد بدأ في الظهور وبدات العلوم المتخصصة تنفصل عن الفلسفة، كما انتشر التشعب بالإفكار والآراء والمعتقدات الدينية الشرقية انظر: - وترستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة د. مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان سنة ١٩٨٧ ص ٢١٧ - ٢٢١٨.

(٢) E.Zeller: Outlines of the History Of Greek Philosophy , Translated by : L.R Palamer, Kegan Paul, Co., LTD London . 1931. P. 207.

(٣) هو زينون بن مناسياس مؤسس المدرسة الرواقية، ولد حوالي عام ٣٢٢ ق.م بمدينة كيتوم في قبرص، وكان فيما يقال تلميذاً لأفراطيس الكلبي، كما تعلم أيضاً آراء استبسلون، واكسينوقراطيس خلال أعوام عديدة. =

ورأى أن العالم كله أمة واحدة وأنه ليس هناك فرق بين رجل وآخر. وهذه الرابطة التي تجمع بين الجنس البشرى وتربط بينه وبين الآلهة هي الأساس في الوحدة العالمية<sup>(١)</sup>.

وفي العصر الروماني استطاع رواد الفلسفة الرواقية المتأخرون التعبير عن الشعور المتزايد بالإنسان وقضاياها، وتمثل ذلك في تحول المذهب الرواقي عند الرومان برمته إلى فلسفة أخلاق حيث أصبحت هي النزعة السائدة في ذلك العصر ودعى الفلاسفة بصورة أكثر قوة من الرواقيين السابقين عليهم، وكتبوا كثيرا حول وحدة الجنس البشرى ومقومات المجتمع العالمي. ولقد انطلق الرواقيون في دعوتهم إلى العالمية من خلال رؤيتهم وتفاعلهم مع الحالة السياسية، والوضع الاجتماعي السائد آنذاك. هذا بالإضافة إلى أن هذه الدعوة كانت على درجة كبيرة من التوافق مع موقفهم الفلسفي العام على المستويين الطبيعي والديني، وسوف نحاول التعرف على هذه المنطلقات بشيء من التفصيل.

### انهيار مفهوم دولة المدينة:

مفهوم دولة المدينة من المفاهيم التي ظلت طويلا أساس وحدة الحياة السياسية لبلاد اليونان القديمة، كما كانت البيئة الروحية اللازمة لمجتمع يعيش على المنافسة ويجد إكسبير الحياة في الأحاديث المشتركة التي يتبادلها الناس علانية، ويشعر بضرورة تحويل النقاش والكلام إلى عمل جماعي عن طريق المساهمة في وزن الأمور والحكم الذاتي<sup>(٢)</sup>.

وقد كانت هناك مجموعة من العوامل التي ساعدت على قيام دولة المدينة، والاعتماد على هذا النظام كأساس للحياة السياسية. فالعوامل الجغرافية من جبال مرتفعة، وطرق وعرة، وكذلك الحواجز المائية أدت إلى انفصال المدن اليونانية عن

---

=ينسب إليه ديوجينيس اللايرسي مجموعة من المؤلفات نذكر منها: - الحياة الموافقة للطبيعة، في الواجب، في الانفصالات، في القانون، في التربية في مسائل دراسات فيثاغورية، نظرية الأخلاق، الجمهورية.

See:

D. Laertius : Lives of Eminent Philosophers, Trans. by: R. D. Hisks, Vol II. The Loeb Classical Library . William Heinemann , London, 198. Ch . 4. P, 49

(١) D. Laertius . Op . Cit, Vol II, P. 50 .

(٢) إرنست باركر: النظرية السياسية عند اليونان الجزء الأول، ترجمة. لويس اسكندر. راجعة د. محمد سليم سالم، مؤسسة سجل العرب، القاهرة سنة ١٩٦٦ ص ٤٤.

بعضها والاحتفاظ باستقلالها. كما أن اختلاف المصالح الاقتصادية والسياسية باعد بين المدن، وجعل بعضها يحارب بعضا للحصول على الأسواق والحبوب ومن العوامل التي ساعدت على هذا الانفصال اختلاف أصول السكان، صحيح أن اليونانيين كانوا يرون أنهم كلهم من عنصر واحد، وكلهم كانوا شديدي الإحساس باختلاف القبائل التي ينتمون إليها كما قوى اختلاف الأديان الانقسامات السياسية وزادت هذه الانقسامات ما بين الأديان من اختلاف فى الطقوس والعبادات . كل هذه العوامل مجتمعه بالإضافة إلى عوامل أخرى كثيرة هي التي أوجدت دول المدن اليونانية<sup>(١)</sup> .

من هذا المنطلق كانت دولة المدينة المحور الأساسى لاهتمامات وكتابات الفلاسفة الذين حرصوا على أن تتكون بلاد اليونان من دول مستقلة ذات سيادة تتمتع بعنصرى النظام والحرية، فلقد حاول أفلاطون وضع الأسس العريضة لتشديد مدينة مثالية، وذهب إلى أن القاعدة التي يجب أن تتبع فى تحديد حجم الدولة هي الحرص التام على ألا تبدو الدولة أصغر مما ينبغى ولا أكبر مما ينبغى وإنما تظل فى أفضل وسط بحيث تحتفظ بوحدتها واستقلالها<sup>(٢)</sup> . وواضح من هذا أن أفلاطون يحدد حجم الدولة المثالية فى ضوء مفهوم المدينة، كما أنه فى موضع آخر يؤكد على أن المدينة هي الوحدة الأساسية للنظام السياسى، ويجب أن تكون المدينة فى موقع وسط من الأرض بحيث يسهل تقسيمها إلى اثنى عشر قسما على درجة عالية من المساواة<sup>(٣)</sup> .

وحاول أرسطو وضع أركان مدينة فاضلة على غرار ما تصوره أستاذه أفلاطون، غير أن الصورة التي وضعها جاءت ناقصة لا ترقى إلى الصورة التي تخيلها أستاذه لكن الذى يعيننا هنا هو أن أرسطو أكد على أن المدينة هي أرقى صور الحياة السياسية أما المركبات السياسية المترامية الأطراف كالإمبراطورية الفارسية مثلا فهي

(١) ول ديورانت: المرجع السابق المجلد الثالث، الجزء السادس. ص ٣٦٨ .

(٢) أفلاطون: محاروة الجمهورية، دارسة وترجمة. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٥ ك ٤  
فقرة ٤٢٣ ب ص ٢٩٩ .

(٣) Plato : Lows , Dialogues Of Plato, Translated into English With Analysis and Introductions by. b. Jowett Vol. Iv. Oxford at the Clarendon Press . Book. 5.

مركبات غير متجانسة يستحيل عليها تحقيق الغاية من الاجتماع السياسى وهو توفير سعادة المواطنين وفى هذا يقول أرسطو: " يظن العامة أن الدولة لكى تكون سعيدة ينبغى أن تكون فسيحة الأرجاء، وإذا كان هذا المبدأ صحيحا فإن الذين ينادون به يجهلون حقا فى أى الدولة أو ضيقها، لأنهم يحكمون فى ذلك بعدد سكانها ليس غير...." (١).

أيد أفلاطون وأرسطو إذا نظام الدولة المدينة، وانطلق خيالهم إلى أبعد الحدود فى تحديد الملامح العامة للمدينة الفاضلة التى لم تكن موجودة بالفعل، وقد كان هذا على حساب الفرد والنزعة الفردية عموما فى كثير من الجوانب الهامة، فالفرد فى جمهورية أفلاطون المثالية يكاد يشبه قطعة الشطرنج التى لا تملك أن تختار مكانها وسط اللعبة، ولكنها توضع هنا أو هناك حسب قوانين اللعبة، وهكذا الحال بالنسبة للفرد فى مدينة أفلاطون، فليس فى وسع أحد أن يختار مكانه ولا واجبه، بل إن الحاكم نفسه ليس حرا، وإن لم يكن فى مقدور أى فرد أن يراقبه، لأنه هو وحده الذى يراقب نفسه، وعلى كل فرد أن يهتم بشئونه الخاصة ليس إلا. ولقد ترتب على مقت النزعة الفردية ما هو أخطر من ذلك فى جمهورية أفلاطون لا يمكن للفرد أن يشعر بكيان الشخصية المستقلة التى تتمثل فى كل ما هو شخصى وخاص بالنسبة له، وهذا راجع بالفعل إلى تدبىق المثل المتحجر للشيوعية بكل صورها الذى يقول: " كل الأشياء تكون بين الأصدقاء على الشيوع" وهذه الشيوعية فى النساء والأطفال والملكية، فمع الشيوعية تتلاشى فرديته وخصوصياته، بهذا أخضع أفلاطون الفرد إخضاعا كاملا للدولة (٢).

والفرد أيضا فى فلسفة أرسطو حيوان سياسى، ولبنة صغيرة فى بناء المدينة القائمة ذات الحكم الذاتى، ويجب أن يقوم بالوظائف التى توكل إليه خير قيام. ويرى أرسطو أن الفرد ولو أنه أول حقيقة فى بناء المجتمع الإنسانى غير أنه يجب

---

(١) Aristotle : The Politics , Translated with an Introduction. by. E. Barker, Oxford Univreity Press, Paperback , 1981., Book . 4,c,4, p. 162.

(٢) جورج سارتون: تاريخ العلم، ترجمة ليف من العلماء تحت اشراف د. إبراهيم بيومى مذكور، ج ٣، دار المعارف، القاهرة سنة ١٩٩١، ص ٥١.

أن تتلاشى شخصيته في شخصية الدولة وتذوب فيها بمعنى أن الدولة نسيج ملتئم والأفراد خيوطه<sup>(١)</sup>.

ويكشف لنا المثل الأعلى للدولة المتحضرة عند أفلاطون وأرسطو عن بعض النقاط الجديرة بالملاحظة وأول ذلك أن نظرتهم إلى دولة المستقبل ليست نظرة إلى جماعة تشمل أمة بأسرها، بل تقتصر على صورة الدولة- المدينة اليونانية مع تعديلات مناسبة. ومن المفهوم تاريخيا أن يفكر في مثلها الأعلى داخل مثل هذه الحدود الضيقة، لكنه أمر مؤسف له من حيث تطور الفكرة الفلسفية عن الدولة المتحضرة.

كما لم يستطع هذان المفكران أن يرتفعا إلى فكرة عامة عن الدولة القومية، كذلك عجزا عن بلوغ فكرة الإنسانية فهما يضعان حدا فاصلا بين الأحرار من ناحية، وغير الأحرار من ناحية أخرى. وهما ينظران إلى هؤلاء الآخرين على أنهم مجرد مخلوقات للعمل والشغل وظيفتهم كفالة الرفاهية المادية للدولة. ولا يعيرون أدنى اهتمام لهم ككائنات إنسانية ولا نصيب لهم في النمو للكمال الذى ينبغى أن تحققه الدولة المتحضرة<sup>(٢)</sup>.

هكذا انساق أفلاطون وأرسطو إلى رعوية الفرد للدولة وجعلها ميزة أكثر ظهورا، فأصبحت بالتالى امتيازا لمن تؤهلهم ثرواتهم وفراغهم للتمتع بنعيم الوظائف السياسية. وكلما ازداد أفلاطون وأرسطو تعمقا فى الكشف عن المفهوم الخلقى الذى تقوم عليه دولة المدينة، ازداد اضطرابهما إلى استنتاج أن هذا المفهوم لا وجود له إلا بالنسبة لقلّة من الناس لا بالنسبة لجمهور الصناع والفلاحين والأجراء، وكان هذا يوحى بالحقيقة الهامة وهى أن غير هؤلاء ممن كانوا دونهم صوتا أو مقاما ربما كانوا يرون فى دولة المدينة شكلا من أشكال الجماعة لا يحتاج إلى تحسين بل إلى الإبدال. مثل هذا النقد أو الظروف التاريخية جعلت الزمن الذى جاء فى أعقاب ذلك العصر أكثر تأييدا لذلك النقد<sup>(٣)</sup>.

(١) د. مصطفى خشاب: المرجع السابق، ص ١٣٠.

(٢) ألبرت اشفيتسر: فلسفة الحضارة، ص ١٦٠ - ١٦١.

(٣) جورج سباين: تطور الفكر السياسى، ك١، ترجمة. حسن جلال العروسى، مراجعة وتقديم. د. عثمان خليل عثمان، دار المعارف، د. ت، ص ١٥٩.

وبالإضافة إلى هذا فقد أكدت الأحداث السياسية خطأ افتراض أن دولة المدينة كانت تستطيع اختيار أسلوب المعيشة فيها بغض النظر عن الحدود التي فرضتها عليها العلاقات الخارجية، ومن ثم أصبح من الواضح للجميع أن مصير دولة المدينة لم يكن رهنا بالحكمة التي تدبر بها شئونها الداخلية، بل بالعلاقات المتشابكة بينها وبين سائر العالم اليوناني، فلم تكن دولة المدينة تملك درجة الاكتفاء الذاتي في اقتصادياتها أو في التماس المحالفة مع المدن الأخرى، وهذه المحالفات بالفعل ما كانت لتنجح دون المساس باستقلال أعضائها، وهذا ما حدث بالفعل منذ بواكير القرن الرابع قبل الميلاد في شكل الاتحادات التي قامت بين المدن اليونانية، لكن هذه الاتحادات لم تنجح في إيجاد دول دائمة مستقرة<sup>(١)</sup>.

وسط هذه الفوضى السياسية التي تتخللها هدنات مزعومة، ومحالفات بين المدن تبرم وتلغى، وتستبدل بها أخرى جديدة، وفي الوقت الذي تحرص فيه كل مدينة على استقلالها حرصا جاوز الحد، وعدم التسامح في قيام أى تكتل سياسى كامل المعالم، مع أنه بات من الواضح أن نظام الدولة المدينة قد بء بالفشل لأمر عديدة كان لا بد إذا من فرض الاتحاد والتكتل السياسى على المدن اليونانية من الخارج، وهذا ما قد حدث بالفعل على يد الملك فيليب المقدونى ( ٣٥٩ - ٣٣٦ ) ق.م الذى استطاع تكوين حلف هلىنى اشتركت فيه جميع الدويلات الإغريقية ما عدا إسبرطة، واستطاع فيلب المقدونى بهذا التحالف الوقوف ضد الغزو الفارسى لبلاد الإغريق.

وبعد مقتل فيلب المقدونى عام ٣٣٦ ق. م تولى ولده الإسكندر الأكبر مقاليد الحكم وبدأ بإخماد الثورات القائمة داخل المدن اليونانية، واستطاع أن يفتح عالما جديدا أمام اليونان، وينشر الثقافة الهيلينية على العالم الشرقى، وحاول جاهدا صهر الروح الهيلينية والروح الشرقية فى كتلة واحدة، واستمرت حملاته ثلاث عشرة سنة فتح خلالها جانبا كبيرا من العالم<sup>(٢)</sup>.

(١) ول ديورانت: المرجع السابق، ج٣، ص ٤٢٠

(٢) جورج سباين، المرجع السابق، ك٢، ص ٢١١



وأود الإشارة هنا إلى بعض الآراء التي تنسب للإسكندر الأكبر فكرة الوحدة والإخاء بين البشر، من هذه الآراء ما ذهب إليه سارتون بهذا الصدد حيث رأى أن الإسكندر كان مع اندفاعه نبيل الخلق، وكان من جهة رئيسية أنبل خلقا من أرسطو بغض النظر عن أفلاطون إذ اعتبر الفيلسوف أن المتبريرين أي غير اليونانيين من جنس أدنى وأنه من الصواب شهر الحرب عليهم واسترقاقهم وأن اليونانيين ولدوا أحرارا والمتبريرين عبيدا ومما يذكر للإسكندر بالتقدير أنه استطاع أن يرتفع بنفسه عن مستوى أستاذه فأدرك الإسكندر، إذا ما لم يدركه أفلاطون ولا أرسطو وهو إمكان قيام الوحدة بين جميع البشر<sup>(١)</sup>.

ويقول و.و. تارن: "إن دولة أرسطو لم تحفل بمن يقطنون خارج حدودها، فلا مناص من أن يكون الأجنبي عبدا أو عدوا، ولكن الإسكندر قلب ذلك كله عندما نادى بأن البشر أبناء لرب واحد وابتهل في أوبيس أن يكون المقدونيون والفرس شركاء في الإمبراطورية، وأن تعيش كل شعوب الأرض في وئام قلبي وفكري، فكان أول داع إلى الوحدة والإخاء بين البشر كافة"<sup>(٢)</sup>.

ويقول رسل: "لقد أخطأ اليونان خطأ فاحشا حين أحسوا بشعور السيادة على الشعوب الأخرى" البربرية"، وذهب أفلاطون وأرسطو إلى أنه من الخطر أن يتخذ من اليونان عبيدا لكنهما أجازا هذا بالنسبة للشعوب البربرية، لكن الإسكندر المقدوني هو الذي حطم هذا الشعور واتخذ موقفا من شعوب البلدان التي فتحها، ليؤكد لعقلاء الناس فكرة وحدة الجنس البشري وزوال الولاء القديم لدولة المدينة..."<sup>(٣)</sup>.

وفي عام ٣٢٣ ق. م قضى الإسكندر نحبه متأثرا بمرض الحمى وعلى أثر ذلك تطاحن قواده طوال الخمسين سنة التالية لرحيله للحصول على أكبر نصيب من السلطان، وانتهى حال الإمبراطورية إلى تقسيمها عام ٢٧٥ ق. م بين ثلاث أسر:

(١) جورج سارتون: تاريخ العالم، ج٣، ص ١٧٨

(٢) W.W. Tarn: Alexander The Great Cambridge University Press, 1948. Vol I. P. 8-9.

نقلا عن: جورج سارتون: المرجع السابق، ج٣ - ١٧٩.

(٣) رسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول، ترجمة. د. زكي نجيب محمود، راجعة أحمد أمين، مطبعة لجنة التأليف الترجمة والنشر القاهرة سنة ١٩٦٧ ص ٣٥١ - ٣٥٢

أسرة أنتيجونوس التي سيطرت على مقدونيا وبلاد اليونان، وأسرة سليوكوس فى آسيا الغربية، وأسرة بطلميوس التى حكمت جنوب سوريا ومصر وبرقة وقبرص، أما بلاد اليونان فقد تمزقت أوصالها فعادت سيرتها الأولى تتحالف بعض دويلات أحيانا ضد الأخرى، ولم تزل إمبراطورية الإسكندر من الوجود فحسب، بل أدمجت بلاد اليونان ومقدونيا فى الإمبراطورية الرومانية الجديدة ولم يأت عام ٢٠٠ ق. م حتى أشرفت بلاد اليونان على النهاية<sup>(١)</sup>.

وهكذا كان قيام الإمبراطورية المقدونية يعنى سقوط دولة المدينة الهيلينية وانهارها كوحدة سياسية مستقلة. ومنذ ذلك الحين بدأ الأدب والفكر يسيران فى جو من الحياة الاجتماعية يميل كثيرا إلى الناحية الشخصية، وينأى عن الحياة العامة، واختفت الرغبة فى تكوين نظرة علمية شاملة عن الكون، ومن ثم تراجعت مباحث الفلسفة إلى الورا، وأصبحت قيمتها الرئيسية تنحصر فى تقديم ملازا للناس يلجأون إليه هربا من بؤس الحياة.

ومن الواضح أن هذه المهمة الجديدة للفلسفة لا يمكن أن تتحقق إلا إذا أصبح الفرد مستقلا عن كل العوالم الخارجية التى كان ينصهر فيها من قبل، لذا تغيرت النظرة القديمة للمجتمع الإنسانى وأصبحت الأخلاق والنظرية الاجتماعية أهم مكان فى الفلسفات الهلينستية خاصة الفلاسفة الرواقية التى انطلقت من هذه المتغيرات الجديدة على الساحة السياسية فى دعوتها إلى العالمية فانهايار الدولة المدينة وقيام الإمبراطورية المقدونية كان يعنى ضرورة مواجهة متغيرات جديدة خاصة بدور الفرد فى الجماعة وعلاقته بالآخرين<sup>(٢)</sup>.

## الرق:

تعد قضية الرق وحياة العبودية من أهم الدواعى التى حملت الفلسفة الرواقية على تبني مقولة وحدة الجنس البشرى، والإيمان بالحرية، وأن المساواة هى القاسم المشترك بين أفراد البشرية جمعيا.

(١) و.ج. دى بورج: تراث العالم القديم، ج١ وترجمة د. زكى سوس، مراجعة د. صقر خفاجة، دار الكرنك القاهرة سنة ١٩٦٥. ص ٢١٩.

(٢) رسل: المرجع السابق، ص ٣٥٥.

فانتشار ظاهرة الرق وكثرة عدد العبيد<sup>(١)</sup> . وحرمانهم من حقوق كثيرة كان واقعا مريرا عايشته الفلسفة الرواقية من خلال رؤيتها لهذا الوضع الاجتماعى المهين لكثير من بنى الإنسان الذين وقعوا تحت نير حياة العبودية، ويؤكد التاريخ الطويل لهذه القضية على أن الرق كان فى بلاد اليونان خلال الأزمنة القديمة جزءا من نظام تقليدى ، وهو بهذه الصفة كان يقبل دون سؤال<sup>(٢)</sup> . كما كان مصيرا يمكن ان يلاقه أى إنسان إذا ما وقع أسيراً فى إحدى المعارك، فالحروب والغارات كانت المورد الرئيسى للعبيد، ولم يكن هناك من ضرورة أخلاقية أو اقتصادية لإنقاذ المهزومين من الرجال فالمهزوم وما يملك ملك للمنتصر دائما يتصرف فيه كيف يشاء، ولم يحدث خلاف ذلك على الإطلاق فى التاريخ اليونانى<sup>(٣)</sup> .

ومنذ عصر هوميروس والأسير فى الحروب يعامل معاملة الرقيق والعبيد، أيا كانت مكانته، قبل أن يقع أسيرا فى معركة من المعارك وهذا ما يؤكد عليه هوميروس فى مؤلفه الخالد "الإلياذة" حينما صور هذا المشهد الرائع الذى يجمع بين هكتور وزوجته والحاضنة التى تحمل طفلها فى لحظة قرر فيها هكتور الخروج خارج أسوار المدينة لملاقاة الأعداء، فكانا أشد ما يقلقهما ويشغل بالهما ان تتحول حياة الزوجة وطفلها إلى حياة الرق والعبودية، إذا ما انهزم هكتور أمام الإغريق فى المعركة.

فتقول الزوجة وهى تشد على يده باكية: " إن شجاعتك يا هكتور ستؤدى بك إلى الموت، ولا تأخذك بزوجتك وولدك رحمة بل أنت لا تضن بنفسك . وسينقض عليك الإغريق جميعا ، ويفتكون بك. وكان خيرا لى أن أموت قبل فقدك،

---

(١) بلغ عدد العبيد فى أثينا وحدها فى القرن الرابع ق. م حوالى " ٤٠٠,٠٠٠ " عبداً وذلك حسب تعداد ديمونوبوس الفاليري أى بمعدل ١٣ عبدا لكل فرد من مواطنى أثينا، وهناك إحصائيات أخرى تقرر عدد العبيد فى تلك الفترة بـ " ١٥٠,٠٠٠ " عبد بمتوسط خمسة من العبيد لكل فرد حرق فى أثينا وبيروى أرنست باركر أن بعض أثرياء أثينا مثل نيكاس الثرى كان يمتلك ألفا من العبيد يؤجرهم لمقاولة تعددين مقابل أويل كل يوم عن العبد الواحد.

انظر: ز.ه.م. جونز الديمقراطية الأثينية، ترجمة د. عبد المحسن خشاب) الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة سنة ١٩٧٦ ص ١١٩ وأيضاً: أرنست باكر: النظرية السياسية عن اليونان ص ٦٥ .

(٢) و.ج. دى بورج: المرجع السابق ص ٢٠٣ - ٢٠٤ .

(٣) م. إفينسلى: عالم أوديسوس، ترجمة حلمى عبد الواحد خضرة راجعة د. محمد سليم سالم، دار نهضة مصر، القاهرة سنة ١٩٦٨ ص ٦٥ .

لأنه لا سلوى لى بدونك، فقد مات أبى، إذ فتك به آخيل قتله ولم يسلبه لما له من حرمة غيره، و أحرقه، ... أما أمى فقد ماتت بعد ان افتديت فأنت لى الأب والأم والأخ والزوج معا، فاشفق على وانتظر هنا، ولا تترك الإيم لى، واليتم لولدى". ولكن هكطور أجابها قائلا: "... لا طروادة، ولا القوم فيها، حتى ولا أمى وأبى مما يشغل قلبى بقدر ما يشغله ذلك اليوم الذى قد يأتى عليك، وفيه يحملك أحد الإغريق أسيرة، تكدحين فى النسيج أو تحملين القلعة فى أرض الإغريق فيراك أحد الناس ويقول هذه هى إمراة هكطور، الذى كان أشجع أبناء طروادة لبت الأرض تطبق على قبل ذلك اليوم<sup>(١)</sup>.

هكذا يصور لنا هوميروس هذا المصير الذى لا يمكن تحمله، عندما تتحول حياة الإنسان دون إرادته إلى حياة الرق والعبودية، مهما كانت مكانته وسط قومه فتصبح حياته ملكا للآخرين يتصرفون فيها كيفما شاءوا، إما بالبيع فى أسواق العبيد والانتقال من تاجر إلى آخر، وإما أن يظل عبدا مدى الحياة تحت تصرف سيده، يعمل فى الحقول والمزارع، ولا تجوز الفدية إلا إذا كان عبدا من أبناء المدينة اليونانية، وأما إذا كان غريبا فلا حرية له ولا فدية إلا إذا أعتقه سيده.

وينبغى أن نشير هنا إلى التفرقة التى أشار إليها هوميروس بين العبد Cloulos والخدام Thes. فالخدم هم عمال، يلحقون بدار وليس لهم ممتلكات، إنهم أجراء يتقاضون أجرا على ما استؤجروا له. ومع أن الخادم لم يكن عبدا إلا أنه كان أكثر من العبد ضياعا وعدم استقرار فليس للخدام عائلة ذات سلطة ودار تنظيم حولها الحياة وينبع منها الاطمئنان المادى والنفسى أما حياة العبد إذا كانت تعنى ضياع جزء كبير من حرية الاختيار والحركة إلا أنه كان أحسن حالا من الخادم لأنه كان جزءا من ممتلكات المنزل وهذا بلا شك جعله يشعر بالأمان المادى والنفسى الذى يصاحبه نسبة الشخص إلى المنزل<sup>(٢)</sup>.

(١) هوميروس: الإلياذة، نقلها إلى العربية. عنبره سلام الخالدى، دار المعارف، القاهرة سنة ١٩٤٧. ف ٨ ص ٧٩-٨٠.

(٢) هوميروس: الأوديسا، ترجمة درينى خشبة، دار الهلال القاهرة سنة ١٩٧٠ ص ٣٤-٣٥.

وقد شهدت قضية العبيد فى بلاد اليونان مواقفًا مختلفة من جانب الفلاسفة والمفكرين الذين اهتموا بهذه القضية بشكل أو بآخر، فنادى بعضهم بالحرية والمساواة، وندد بنظام الرق، وشدد على رفض العنصرية اليونانية التى ميزت بين المواطن اليونانى وبين غيره من أبناء الشعوب الأخرى الذى كان ينظر إليه على أنه بربرى<sup>(١)</sup>. وأن عبوديته أم لا خلاف عليه بينما أيد بعضهم الآخر نظام الرق وساق العديد من المبررات للبرهنة على أنه نظام طبيعى وضرورى لإمكانية الحياة فى الدولة المدنية، كما تمسك أصحاب هذا الرأى بالتفرقة العنصرية التى تنظر إلى المواطن اليونانى على أنه من مرتبة أسمى وأرفع من غيره من الشعوب الأخرى البربرية على حد تعبيرهم.

وكان بعض المفكرين السوفسطائيين من أوائل الذين انتصروا لحرية العبيد فى جراحة غير مسبوقة، وتجديد غير معهود فأمام جموع الحاضرين من مختلف المدن اليونانية الذين جاءوا يستمعون لتعاليمهم نادى هيبياس الإيلى (حوالى ق. م) بالمساواة بين جميع الناس قائلا: "أيها الحاضرون هنا أنى أعتبركم جميعا من دم واحد ومن عائلة واحدة ومن وطن واحد، ليس بحسب القانون، بل بحسب الطبيعة، فبحكم الطبيعة يصبح الجميع واحدا"<sup>(٢)</sup>.

و واضح من هذا النص أن هيبياس يؤكد على المساواة بين جميع الناس، وأنه لا فرق بين السيد والعبد، فالجميع أخوة لأن الطبيعة منحتهم جميعا تركيبا بيولوجيا عضويا واحدا، وهذا هو الأساس المشترك الذى يربط بينهم جميعا برابطة البشرية ورغم أن دعوة هيبياس إلى الأخوة لم تتخطى ما هو أبعد من حدود الأخوة

---

(١) دار جدل طويل بين علماء الأنثروبولوجيا حول ما إذا كانت العنصرية قديمة العهد أم أن تطورها حديث، فقد ذهب كلود ليفى ستراوس إلى أن العنصرية قديمة، بينما يؤكد عالم آخر من علماء الأنثروبولوجيا وهو ميشيل ليريس على أن العنصرية لا وجود لها فى المجتمعات البدائية والقديمة، وأن اليونانيين القدماء وإن كانوا قد أطلقوا على جيرانهم اسم البرابرة فقد عنوا بذلك أن هؤلاء البشر غير اليونانيين غير متحضرين أو مثقفين ولم يعنوا قط أنهم ليسوا بشر بدليل أن اليونانيين فى عصر الإسكندر قبلوا الأجانب.

انظر كالفين رايلي: الغرب والعالم، ترجمة د. عبد الوهاب محمد الميسرى، مراجعة د. فؤاد زكريا، عالم المعرفة، عدد ٩٧، الكويت سنة ١٩٧٦ ص ١٩٩-٢٠١

(٢) أفلاطون: محاوره بروتاجوراس، ترجمة وتعليق د. عزت قرنى، مكتبة سيد رافت، القاهرة سنة ١٩٨٢ فقرة ٣٢٧ د-ه ص ١٢٣.

الهيلينية، إلا أننا يجب ألا نقلل من أهميتها ، ويرى زيلر أن هذه الدعوة كانت من البدايات الأولى لفكرة وحدة الجنس البشرى، والمواطنة العالمية فى بلاد اليونان<sup>(١)</sup>.

وانطلاقاً من الإيمان بالمساواة البيولوجية بين جميع الناس نادى أنطيفون السوفسطائى أيضاً بالحرية والمساواة، ودعا إلى أخوة شاملة تتعدى حدود الدولة المدينة، تجمع بين اليونان وغيرهم من الشعوب الأخرى على حد سواء<sup>(٢)</sup>. ووصف أنطيفون التفرقة بين الناس فى المعاملة استناداً للنشأة والمولد بأنه سلوك غير متحضر، وأنه عمل أقرب إلى الهمجية. وفى هذا يقول أنطيفون: " إن من يولدون من أسرة عريقة يلقون منا تبجيلاً واحتراماً، أما من يولدون من أسرة وضيعة فلا نصيب لهم من احترامنا وتبجيلنا، ونحن من هذه الناحية بعيدون عن التحضر، بل قل إننا فى مسلكنا نحو بعضنا البعض أقرب إلى الهمجية. لقد وهبتنا الطبيعة مواهب واحدة من كل الوجوه، سواء كنا من اليونان أو من البرابرة وفى مقدور جميع الناس ملاحظة قوانين الطبيعة الضرورية لسائر البشر فلا يختص أحدنا بأى ميزة من هذه القوى الطبيعية يونانياً كان أم بربرياً، فنحن جميعاً نستنشق الهواء من الفم والخياشيم وكلنا يتناول الطعام باليد<sup>(٣)</sup>.

وإيماناً بهذه الأسس البيولوجية للمساواة بين الناس طالب الكيداماس - أحد تلاميذ أنطيفون - بإلغاء الرق، ورأى الكيداماس أنه نظام لا يتفق مع طبيعة الناس ووقف خاطباً فى الإسبرطيين حوالى عام ٣٦٠ ق. م وطالبهم بتحرير أهل جزيرة ميسون من الرق والعبودية قائلاً: " لقد خلق الإله جميع الناس أحراراً، وأن الطبيعة لم تجعل أحداً منهم عبداً<sup>(٤)</sup>. هكذا ندد الكيداماس وهاجم القوانين والأعراف التى أقرب نظام الرق والعبودية لقرون طويلة دون أى مبرر فالقوانين الوضعية المختلفة

(١) Zeller : Op. Cit. P. 86.

(٢) أرست باركر: النظرية السياسية عند اليونان ، ط ، ١٢٩.

(٣) Kaufmann (W) : Philosophic Classics , Basic Texts Selected , Vol I. Prentive Holl, U.S.A, 1961 . P. 81 .

أيضاً: أرست باركر: النظرية السياسية عند اليونان ، ط ١ ص ١٥٨

وأيضاً: د. أحمد فؤاد الأهوانى، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط دار إحياء الكتب العربية، القاهرة سنة ١٩٤٥.

(٤) Guthrie (W.K.C) : The Sophists. Cambridge University Press, New York . 1988. P. 159.

أقامت حواجز وفروقا لا يمكن أن تحقق معها المساواة، لذا فالسعادة على الأرض والمساواة لن تتحقق إلا بعد إزالة هذه الفروق وسيادة قانون الطبيعة.

ولا يختلف موقف ليكرفون من نظام الرق وحياة العبودية عن موقف الكيداماس، فلقد تأثر بأستاذه أنطيفون ودعوته للمساواة والحرية، شأنه في ذلك شأن الكيداماس، لذا نراه يعترض على صور التمييز الاجتماعي والتفاوت الطبقي الذي يقسم المجتمع إلى طبقات ثلاث " النبلاء- عامة الشعب- العبيد". وذهب ليكرفون إلى أن التمييز بين الناس على أساس نبل المولد عار أجوف، لأن البشر جميعا متساوون بغض النظر عن أصلهم وأنسابهم، وتبدو مسألة نبل المولد من الأمور التي لا يمكن التحقق منها، بل هي متوقفة على ما يدعيه الناس وليس على شيء واضح يتميز به النبلاء عن غيرهم<sup>(١)</sup>.

هكذا انتصر بعض السوفسطائيين لحرية الإنسان وتحريره من حياة الرق والعبودية إيمانا منهم بقيمة الحرية والمساواة بين جميع الناس، وهذا بالفعل ما يعد من الجوانب الهامة للفكر السوفسطائي التي تجعل منه فكرا لا يقل في أهميته عن الفكر التنويري الفرنسي في العصر الحديث الذي أخذ على عاتقه الدعوة إلى المساواة بين الجميع مستندا في ذلك على الأسس البيولوجية كما فعل السوفسطائيون<sup>(٢)</sup>.

وفي خطوة أخرى نحو البحث عن حياة الحرية والمساواة هاجم أتباع المدرسة الكلبية فكرة تقسيم المجتمع إلى طبقات متفاوتة وثاروا على المجتمع بأسره وبكل درجاته ونظمه، ووقفوا موقفا عدائيا من كل ما من شأنه أن يفرق بين الناس ويجعل أحدهم أسبق من الآخر فكل الناس في نظرهم سواسية، وليس هناك مبرر لحياة الرق والعبودية، فالكل سواء والبشرية كلها أسرة واحدة<sup>(٣)</sup>.

وكان ديوجينيس السنوبي " ٤١٣ - ٣٢٣ ق.م " من أشهر الكلبيين الذين تبناوا هذه الأفكار، فقد نادى بالحرية والمساواة والأخوة بين جميع أفراد الجنس

---

(١) Freeman (K) : Ancilla to The Presocratic Philosophers, Basil Blackwell . Oxford . 1948, F.4.P.139.

وأيضا: أرسنت باركر: المرجع السابق، ص ١٤١.

(٢) راجع آراء روسو، وهلفشيوس، وكوندروسيه حول المساواة بين جميع الناس على أسس بيولوجية.

(٣) A.W. Benn : A. History of Ancient Philosophy , Vol. 2 Watts Co, London . 1972. P. 5.

البشرى. وفي مؤلفه المعروف "الجمهورية" ذهب إلى أن الجمهورية أو الدولة الحقيقية هي التي تتسع لتضم العالم كله يعيش فيها الجميع أخوة متساوين<sup>(١)</sup>. ولم تقتصر دعوة ديوجينيس إلى الأخوة على إخاءه للجنس البشرى عامة بل تعدى مفهوم الأخوة إلى بقية ما فى العالم من كائنات "لذا فقد أعلن إخاءه للحيوانات جميعاً"<sup>(٢)</sup>. ورفض ديوجينيس بشدة حياة الرق، وتهكم من كل ما يمكن أن يقال من مبررات حول الأصل النبيل، ويروى عنه كلبى من القرن الثالث وهو "منيبوس" فى كتابه "بيع ديوجينيس" أنه وقع ذات مرة فى يد القراصنة، وبيع فى سوق النخاسة، وقبل أن يشتريه أكسينادس صاحب كورنثة مريباً لأولاده، أمر البائع أن يعلن على الملأ إذا كان أحدهم بحاجة إلى شراء سيد يأتهم بأوامره لا عبد<sup>(٣)</sup>. وقد أحسن ديوجينيس فى بلاط أكسينادس سواء فى تربية الأولاد أو فى الإشراف على شئون القصر، مما حدا بأكسينادس أن يبدي له كل تقدير، ويحترم مشورته و أطلق عليه الذكى الورع<sup>(٤)</sup>. ويذهب ديوجينيس اللايرسى إلى أن هذه الآراء الكلبية حول وحدة الجنس البشرى وفكرة المواطنة العالمية كان لها أثرها البالغ فى الفكر الرواقى فيما بعد، حيث أن الرواقيين أخذوا عنهم هذا الجانب الإنسانى الفريد، ولكنهم رفضوا نبذ أساليب الحياة المتحضرة كما فعل الكلبيون<sup>(٥)</sup>.

تلك الآراء والنداءات السوفسطائية الكلبية كانت لها أصداء واسعة انعكست بدورها على حياة العبيد داخل المجتمع اليونانى، حيث ظهرت بعض من

(١) Diogenes Laertius : Op. Cit. Vol . I, Ch. 6, p. 71.

(٢) ترجع أصول هذه الدعوة الكلبية عند ديوجينيس إلى فيثاغورس الذى كان يرى أن هناك ترابط شامل بين جميع فصائل الكائنات الحية ومن ثم أوصى بالرفق بالإنسان والحيوان أيضاً، كما نجد لهذه الدعوة صدى فى فلسفة أمبادوقليس متأثراً فى ذلك بفلسفة فيثاغورس.

– أنظر: د. ماجد فخري: تاريخ الفلسفة اليونانية دار العلم للملايين ط١ بيروت لبنان ١٩٩١ ص ٢٤ وأيضاً: برتراندرسل: تاريخ الفلسفة الغربية، ك ١، ص ٣٧.

(٣) Diogenes . Laertius : Op. Cit . Vo; I. CH .7.P. 89

(٤) Gomperz : The Greek Thinkers . Vol . 2 Trans by . G Berry London . 1969. P. 157.

(٥) Doigens .Laertius : Op. Cit, Vol I. Ch. 6, p. 63 .



التشريعات التي تنظم حياتهم. تبحث على حسن معاملاتهم وتضع لهم حدا أدنى من الحقوق الإنسانية خاصة في ظل الأنظمة الديمقراطية<sup>(١)</sup>.

لكن في الوقت ذاته لم تلق هذه المعاملة الإنسانية للعبيد في ظل النظام الديمقراطي قبولا لدى البعض خاصة أفلاطون (٤٢٨ / ٤٢٧ - ٣٤٨ / ٣٤٥ ق. م) وذلك لأن حرصه على حفظ الفوارق بين فئات البشر المختلفة جعله يدين النظام الديمقراطي الأثيني لتهاونه مع العبيد، فهو يعدد مساوي كثيرة للحكم الديمقراطي تدور كلها حول التطرف في الحرية التي تصل إلى حد الفوضى<sup>(٢)</sup>. وفي هذا يقول أفلاطون: "على أن أقصى ما تصل إليه الحرية في مثل هذه الدولة، هو أن يغدو العبيد، من الرجال والنساء الذين يشترون بالمال، متساوين في حريتهم مع ملاكهم الذين اشتروهم...."<sup>(٣)</sup>.

وواضح من هذا القول أن أفلاطون عاب على الديمقراطية الأثينية تهاونها وتسامحها مع العبيد: واتجاهها إلى المساواة بينهم وبين السادة، ولم يكتف أفلاطون بذلك بل اقترح في محاوره "القوانين" تشريعات قاسية<sup>(٤)</sup>. لمعاملة العبيد، وشدد على مواقف السادة في معاملاتهم لهم.

وذهب إلى أن قواعد السلوك التي يمكن اتباعها في حالة العلاقات المتبادلة بين الدول اليونانية لا تصلح في حالة البرابرة وينبغي معاملة اليونانيين حتى في أحوال الحرب كأصدقاء على حين ينبغي أن ينظر إلى البرابرة على أنهم أعداء

---

(١) كانت التشريعات الأثينية آنذاك من أهم التشريعات التي دعت إلى تحسين أحوال العبيد، فلقد اتجهت الديمقراطية الأثينية إلى حمايتهم من المعاملة الشديدة القسوة، والتسامح معهم، والمساواة بينهم وبين السادة وسحبت من السادة حق قتل عبيدهم، لذلك كان العبيد في أثينا أفضل حالا من غيرهم في باقي المدن. أنظر: هـ. جونز المرجع السابق، ص ٩٧.

(٢) انظر: د. فؤاد زكريا: دراسة حول محاوره الجمهورية، ص ٩٠

(٣) أفلاطون: محاوره الجمهورية، ك ٨، فقرة ٥٦٣، ص ٤٨٤.

(٤) من أشد هذه التشريعات قسوة ما ذهب إليه أفلاطون وهو يشرع لأحكام القتل فلم يحدد عقوبة لمن يقتل عبدا ملكا له وهو منفعل سوى أن يطهر نفسه، أما إذا كان ملكا لغيره "فسوف يدفع لصاحبه ضعف خسارته بينما إذا قتل عبده مالكة أو سيده ففي هذه الحالة يوصى أفلاطون بعدم الإبقاء على حياته وقتله بأي صورة تروق لأهل المالك ويبدو عدم المساواة واضحا في هذه القوانين.

See:

Plato : Laws . Book . 9

طبيعيون وفي هذا يقول أفلاطون: علينا القول بوقوع حرب عندما يحارب اليونانيون أغرابا نستطيع وصفهم بأنهم أعداء طبيعيين لهم. ولكن اليونانيين في صميمهم أصدقاء لأى يونانيين آخرين. وعندما تحدث حرب بينهما، كان معنى هذا أن هيلاس قد أصيبت بتصدع يحسن أن يسمى بالنزاع الأهلى وعليهم أن يتذكروا أن الحرب لن تدوم إلى الأبد، وأنهم سيعودون إلى صداقتهم مرة أخرى<sup>(١)</sup>.

ورغم ما يقال من مبررات حول إباحة أفلاطون لنظام الرق سواء أكانت هذه المبررات ترتبط برغبة أفلاطون فى الحفاظ على الوضع القائم وعدم الخروج عليه، أم كانت ترتبط بالرؤية الفلسفية لمذهب أفلاطون ككل التى تؤكد على أن إبقاء أفلاطون على نظام الرق لم يكن حفاظا على الوضع الاجتماعى القائم بالفعل بقدر ما هو أنموذج يرتبط بجوانب فلسفته النظرية. فأنموذج السيد والعبد يتكرر على جميع مستويات فلسفة أفلاطون الثنائية، لكن هذا لا يغير من وجهة نظرنا فى موقف أفلاطون من قضية الرق التى تقف حائرة مندهشة أمام فلسفة إنسانية فريدة مثل فلسفة أفلاطون كان لها تأثيرها قديما وحديثا وكان ينتظر من أفلاطون موقفا آخرأ أكثر إنسانية فى معالجته لقضية الرق<sup>(٢)</sup>.

وإذا انتقلنا إلى موقف أرسطو " ٣٤٨ - ٣٢٢ ق. م " من نظام الرق وجدنا أن موقفه كان أكثر تشددا من موقف أستاذه خاص فى المبررات التى ساقها للتأكيد على كون الرق نظاما طبيعيا لا غنى عنه، وقد يكون من المدهش حقا أن أرسطو فى مستهل تناوله لهذه القضية يشير إلى أن هناك اتجاها مناهضا لحياة الرق والعبودية حيث يقول: " و آخرون على عكس ذلك يزعمون أن سيطرة السيد على العبد مضاد للطبيعة، وأن التفرقة بين السيد والعبد لا وجود لها إلا بالقانون الوضعى، لا بالطبيعة، مما يعد ظالما لأنه تدخل فى مجرى نظام الطبيعة"<sup>(٣)</sup>. لكن أرسطو لم يساير هذا الاتجاه ولم يناصره بل تورط فى دعم نظام الرق بالعديد من المبررات القاسية.

(١) أفلاطون: الجمهورية. فقرة ٤٧٠ وأيضاً - أرنست كاسيرر: الدولة والأسطورة، ص ١٤٠

(٢) (قارن) د. فؤاد زكريا: جمهورية أفلاطون، الدراسة، ص ٩٤.

(٣) Aristotle : The Politics , Book . I, ch, 2 1252b . p. 3

ويبدو هذا واضحا في تعريف أرسطو للعبد ووظيفته الأساسية حيث ذهب إلى أن العبد مجرد أداة حية من أدوات الدولة التي لا غنى عنها، ووظيفته القيام بالأعمال اليدوية الصعبة التي يكلف بها، وتحصيل الأوقات اللازمة لمعيشة الأسرة<sup>(1)</sup> ويرى أرسطو أن العبد إنسان لا يتوقف وجوده على ذاته بل هو بالطبيعة يتعلق بغيره أي بسيد<sup>(2)</sup>. . نظام الطبيعة هو وحدة المسئول عن ذلك، فمن الناس من خلقوا أحرارا مؤهلين عقليا وجسمانيا للإمارة، ومنهم من خلق عبدا أهله الطبيعة جسديا فقط للطاعة والقيام بالأعمال الشاقة، إذا فبعضهم بالطبيعة أحرار وبعضهم الآخر عبيد<sup>(3)</sup>.

ولم يكتف أرسطو بالحديث عن الفروق العقلية والجسدية للتأكيد على أن نظام الرق نظام طبيعي بل ذهب أيضا إلى أنه نظام عادل ونافع وخير في ذاته حيث يقول أرسطو: " فكما أنه من الخير للجسم أن يطيع النفس، وللإحساس أن يطيع العقل..... وكما أنه من الخير للحيوانات المستأنسة أن تكون خاضعة للإنسان.... فإنه أيضا بالمثل من الخير أن يخضع العبد لسلطة السيد....<sup>(4)</sup> . وفي أحد المبررات التي تبدو لا إنسانية ذهب أرسطو إلى أن السبب الأساسي الذي يجعل العبد خاضعا للسيد هو أن العبد لا يفهم الحق متى اضطلع عليه من قبل غيره، شأنه في ذلك شأن الحيوانات التي لا تفهم ولا تطيع إلا غرائزها<sup>(5)</sup> . وليست سمة عدم الفهم والإدراك هي القاسم المشترك بين العبد والحيوان في موقف أرسطو اللإنساني من الرق بل أنه وضع وجع آخر للمساواة بين العبد والحيوان من حيث منفعة كل منهما للسيد حيث يقول: " أن منفعة الحيوانات الأليفة ومنفعة العبيد شيء واحد تقريبا حيث أن كل منهما يساعدنا بقواه الجسمانية في قضاء حاجات المعيشة....<sup>(6)</sup>

(1) Ibid : B.I.ch.2.1253. b6. P.4.

(2) Ibid: B.I ch .2. 1253 . b7. P4.

(3) Ibid : B. I.ch .21235. a 15. P.6

(4) Ibid B. i. CH.2.1253 a. 11-12, p.6.

(5) Ibid: BI.ch.2 1253 a.12- 13. P.6.

(6) Ibid :B.I.ch.2.1253. a.14-, p.6..

تلك هي خلاصة المبررات الأرسطية التي تؤكد على مشروعية الرق في فلسفته ، والتي فيما نرى تجرد العبيد من سمة الإنسانية وتجعلهم مجرد كائنات لا هدف لهم ولا غاية ، ولكن أهم ما يميزهم هو القوة الجسمانية على حد تعبير أرسطو شأنهم في ذلك شأن الحيوانات المستأنسة ، وهنا نكرر أنه كان من المنتظر من كبرى الفلسفات الإنسانية وأعنى فلسفة أرسطو أن تتخذ موقفاً مغايراً من هذه القضية. وإذا كان هناك من يرى أن مبررات أرسطو على مشروعية الرق جاءت تحليلاً عميقاً للحالة الاجتماعية التي كان عليها المجتمع اليوناني آنذاك وأن هذا هو العذر الذي يجب أن يلتمس له ، إلا أن هذا العذر فيما افترضنا أن أرسطو كان بالفعل يحلل بهذه المبررات ظاهرة اجتماعية ويدرسها شأنه في ذلك شأن عالم الاجتماع الذي يشاهد النظم ويدرسها ويحللها- فكيف نبرر إذن ما ذهب إليه حينما بدا بعض الناس في نظرة وقد ولدوا عبيدا لجميع الشعوب اليونانية؟ كما أنه لم يشك إطلاقاً في قيام اليونانيين بحكم البرابرة ، إذ قال مستشهداً بما قاله أوربيد: " الحق يعنى قيام الهيلينيين بحكم البرابرة. فلا ينبغي أن يعيش العالم الهيليني في نير الاستعباد فهم رقيق ونحن أحرار"<sup>(1)</sup>.

ويبدو أن أرسطو قد شعر بقسوة أحكامه ومبرراته تجاه ظاهرة الرق لذا نراه عدل عن موقفه إلى حد ما ونسب إلى العبد بعض الفضائل كتلك التي نسبها للأحرار فيقول: " إن من بين الأرقاء من هم أهل للحرية التي منحها الطبيعة للإنسان بما هو إنسان ، وأن كثيراً من الرجال الأحرار يستأهلون الرق"<sup>(2)</sup>. كما أنه أوصى في آخر حياته عندما حضرته الوفاة بحسن معاملة العبيد وعدم بيعهم بل العمل على عتق بعضهم وتحريرهم مع منحهم مبالغ متفاوتة من المال"<sup>(3)</sup>. كل هذا يدل على أن نظرية

(1) Ibid: B.I, ch.2.1235.a.7-,p.10.

وأيضاً أرنست كاسيرر: المرجع السابق ص ١٤٠-١٢١ .

(2) Aristotle : The Politics , Book . 2.2,ch, 1,12582. P.8

(3)S.D. Ross: Aristotle ,, London Methume & Co. Ltd , Reprint 1971. P.2 ed

And See also:

B.A.G. Fuller: History of Greek Phililosophy revised Sterling Mcomurin Oxford Ibh Publishing Co, New Delhi , 1955. P.27.

الرق في الفلسفة الأرسطية كانت نظرية قلقة إلى حد ما فهو مفهوم لم يقف عند رأى قاطع كما فعل السابقون عليه.

وقد ظل هذا الموقف اللاإنساني من قضية الرق مسيطرا على المجتمع اليونانى حتى وفاة أرسطو، ومع بداية العصر الهيلينى وما شهدته من أحداث وغزوات مستمدة، ومعارك حارية كثر خلالها عدد العبيد وساءت أحوالهم وضع كل ما قيل فى التفرقة بين الأحرار والعبيد وبين اليونانيين والبرابرة موضع الشك، وانتهى الأمر إلى استبعاده بعد تقدم الفكر الأخلاقى اليونانى، وظهرت الفلسفة الرواقية مبشرة باتجاه فكر أخلاقى جديد خاصة فى نظرتها العامة للإنسان ومكانته فى العالم، فهذه النظرة كانت جديدة كل الجدة كما استحدث رواد الفلسفة الرواقية مبدأ أثبت أنه نقطة تحول فى الفكر الأخلاقى والسياسى إذ أضيف للمثل الأعلى للعدالة عند أفلاطون وأرسطو تصور جديد هو تصور المساواة الأساسية بين الناس<sup>(١)</sup>.

وحدة الوجود:-

كان القول بوحدة الوجود وترباط أجزائه هو أساس الأخلاق الرواقية فالله والطبيعة شىء واحد، وليس هناك مجال للتمييز بين الإله والعالم، بل أن الإله هو جوهر العالم أو مادته<sup>(٢)</sup>.

ويبدو أن زينون الرواقى كان متأثرا فى هذا بفلسفة هيراقليطس الطبيعية من حيث أن كل الأشياء الجزئية فى العالم ما هى إلا مظاهر وحسب لجوهر أول واحد وأن هناك قانونا يحكم عمل الطبيعة، وينبغى أن يحكم أيضا فعل الإنسان. وفى نفس الوقت كان هذا الموقف اعتراضا على ثنائية الميتافيزيقة الأفلاطونية والأرسطية حيث إنهما وضعتا فعل الضرورة الطبيعية فى العالم فى جانب وفعل العقل فى جانب آخر، مما يبدو أنه يشكل خطرا على الدور الذى ينبغى أن يقوم به العقل فى الحياة الإنسانية<sup>(٣)</sup>.

(١) ارنت كاسيرر المرجع السابق ص ١٤١.

(٢) د. عثمان أمين: الرواقية، ١٧٧.

(٣) E. Zeller: Op. Cit. P. 216.

لهذا المطلب الأخلاقي كان اتجاه الفلسفة الرواقية إلى القول بوحدة الوجود، فالإله ليس منفصلا عن العالم، بل هو روح العالم التي تسرى فيه، وقد روى أن زينون قال: " إن الإله سار في العالم المادي كما يسرى العسل في أقراصه " ويذكر ديوجينيس اللايرسي أن القانون العام عند زينون هو العقل المتخلل كل شيء وهو نفسه الإله زيوس الرئيس الأعلى لحكومة الكون وهو والعناية الإلهية شيء واحد<sup>(١)</sup>. وكل شيء في العالم وما فيه من نظام وكمال يدل على أن علة العالم ينبغي أن تكون العقل الأكمل، والجوهر الأكمل أي الإله، ولما كان كل شيء في العالم يدين له بصفاته وبحركته، وبحياته فلا بد إذن أن تكون علاقته بالعالم كعلاقة النفس بالجسد. والإله ينفذ في كل الأشياء من حيث هو النفس أو النار التي تحيا بها الأشياء، وهو نفس العالم أو ذهنه أو عقله، وهو العناية والقدر والطبيعة والقانون العام، فكل هذه تعبر عن الله من جوانب مختلفة. ولا تمييز بين الله والعالم فتمييزه عن العالم إنما هو تمييز نسبي وحسب بين ما هو إلهي مباشرة وما هو إلهي بطريقة غير مباشرة<sup>(٢)</sup>.

ويؤكد إبيكتيتوس على أن الإله هو أب لجميع الكائنات الموجودة في العالم، وأن الأصول الأولى لجميع الأشياء ترجع إليه<sup>(٣)</sup>. كما آمن مرقس أوريليوس ( ١٢١- ١٨٠ م ) بفكرة وحدة الوجود حيث يقول: " أر ، لكون كله مدينة الإله " زيوس " وهو كائن حي واحد له جوهر واحد وروح واحدة<sup>(٤)</sup>. وتقوم وحدة العالم على ترابط كل الأشياء برابطة أخلاقية في المقام الأول، ويمتد نطاق الترابط بين الكائنات إلى أبعد مدى حيث الترابط بين الآلهة وبنى الإنسان فالروح الإنسانية لا تختلف في جوهرها عن عقل الكون، وأن الآلهة والناس ليسوا في الحقيقة إلا أجزاء من هذا العقل الكلي فهناك إذا توافق وترابط أخلاقي بين الآلهة والإنسان<sup>(٥)</sup>.

(١) رسل : المرجع السابق، ص ٤٠٦

(٢) د. محمد على ريان: تاريخ الفكر الفلسفي، الفلسفة اليونانية، الجزء الثاني (أرسطو والمدارس المتأخرة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية سنة ١٩٩٤ ص ٢٨٥.

(٣) Epictetus: Discourses , tran . by : E.Carter Published by: J. M. Dent & Sons LTD. London , 1910 Vol II, B.4.Ch1, p37.

(٤) M. Aurelius : the medlshind, co. LTD, London, 1922 B.6, CH. 37 P. 265 FF.

(٥) عثمان أمين: المرجع السابق، ص ٢٢٣.

ولقد عبر الرواقيون عن هذا بقولهم إن الإنسان عاقل وإن الإله عاقل، فالنور الإلهي الذي يبعث في الدنيا الحياة قد أودع قبسا منه في روح الإنسان وهذا ما يجعل للإنسان مكانة خاصة بين المخلوقات. لقد أعطى الإله الحيوانات الأخرى غرائز وبواعث وقوى لازمة لحياتها حسب أنواعها المختلفة، أما الإنسان فقد وهبه العقل والكلام والقدرة على التمييز بين الخطأ والصواب، وهو بذلك يصلح دون سائر الكائنات الحية للحياة الاجتماعية التي هي من الضرورات<sup>(١)</sup>.

وعلى الإنسان أن يدرك علاقة القرابة التي تربطه بالآخرين ويدرك أنهم جميعا متشابهون معه في الجنس ومتساوون معه في الحقوق من حيث خضوع الجميع لقانون واحد، هو القانون الطبيعي، ومن ثم كان على الإنسان ألا يعيش من أجل ذاته بل من أجل الآخرين لهذا لم يعد الحكيم ذلك الشخص الذي يعيش مكتفيا بذاته منعزلا عن الآخرين كما قال الكليون، بل هو الشخص الذي يرتبط بالطبيعة العامة ويرتبط بالجماعة التي يعيش فيها وهو جزء من المجموع والنظام العام للكون ويجب عليه أن يخضع لقوانينه. لهذا أصبح للحكيم عند الرواقيين مكان في نظام أوسع وزوج ورب أسرة<sup>(٢)</sup>.

كانت هذه الرؤية الرواقية لوحدة الوجود بما فيه من كائنات وراء فكرتهم عن وحدة الجنس البشري، ودعوتهم إلى المجتمع العالمي فالكون واحد ينظمه قانون واحد، ويكون نظاما واحدا، والناس وإن خالف بعضهم بعضا في أمور كثيرة إلا أنها غير جوهرية فهم متفقون في طبيعة أساسية واحدة هي العقل الذي يشارك فيه الناس جميعا ولهذا فهم من حيث أنهم كائنات ناطقة لهم طبيعة واحدة وماهية واحدة ومن ثم يجب أن يؤلفوا وطنا واحدا لأن تقسيم العالم إلى دول متحاربة متنازعة لا يسائر طبيعتهم العاقلة<sup>(٣)</sup>.

تلك هي أهم ملامح القضايا التي انطلقت منها الفلسفة الرواقية في رؤيتها لوحدة الجنس البشري ودعوتها إلى المجتمع العالمي فانهيار مفهوم الدولة المدنية،

(١) جورج سباين: تطور الفكر السياسي، ج ٢، ص ٢٢٠

(٢) البربريقو: الفلسفة اليونانية أصولها وتطوراتها، ترجمة د. عبد الحليم محمود، أبو بكر زكري، مكتبة دار العروبة القاهرة ١٩٥٨، ص ٢٢٧.

(٣) د. توفيق الطويل: الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها، دار النهضة العربية ط ٢ القاهرة سنة ١٩٦٢ ص ٩٣.

ومساوى الحالة الاجتماعية للعبيد وكثرة عددهم، ورؤيتهم للرابطة الأخلاقية، التي تربط بين جميع كائنات العالم كانت وراء التجديد الأخلاقي والسياسي للمدرسة الرواقية الذي يبتدئ في المبادئ التي نادى بها رواد هذه المدرسة من أجل مجتمع تسوده الحرية والإخاء والمساواة .

### ثانياً: - مبادئ الدولة العالمية " الجامعة الإنسانية "

كانت فكرة العالمية والدعوة إلى مجتمع عالمي تجديداً أخلاقياً وسياسياً غير معهود من جانب المدرسة الرواقية رغم الخلاف حول مصادر هذه الفكرة، وإذا كان صحيح أنهم تأثروا في دعوتهم بالآراء الكلبية<sup>(١)</sup> . أو بحلم الإسكندر الأكبر بعالم متحد<sup>(٢)</sup> . إلا أننا لا يمكن أن ننكر أن هذه الفكرة هي من الجوانب الأصيلة للفكر الرواقي وأنها جاءت نتيجة لمذهبهم الفلسفي ككل وموقفهم من القضايا الطبيعية والأخلاقية والإلهية التي تدارسوها<sup>(٣)</sup> .

وتمثل العالمية الرواقية وحدة أخلاقية معنوية تجمع بين الآلهة والبشر من جهة وبين البشر جمعياً من جهة أخرى، والاتحاد أساس هذه الوحدة، فارتباط الشخص بالإنسانية ككل أهم وأعظم بكثير من ارتباطه مع قومه، ولا يمكن أن تتحقق العالمية ويصبح الإنسان مواطناً عالمياً إلا في ضوء توافر مجموعة من المبادئ الأساسية التي نادى بها الرواقيون كأساس لاجتماع العالم. وسوف نحاول أن نناقش هذه المبادئ بشيء من التفصيل .

### سيادة القانون الطبيعي:-

كان رواد الحركة السوفسطائية أول من تدارسوا مشكلة التقابل بين الطبيعة والعرف، أو بين القانون الوضعي والقانون الطبيعي، وانقسموا فيما بينهم حول هذا التقابل إلى فريقين: نادى الفريق الأول بالتمسك بالعرف وسيادة القانون الوضعي كضمان لاستقرار وتماسك المجتمع ويمثل هذا الفريق " بروتاجوارس، وبروديكوس"<sup>(٤)</sup>

(١) D.Laertius: Op. Cit. VII. P. 123.

(٢) جورج سارتون: تاريخ العلم، ج٣. ص ١٧٩.

(٣) راجع: وولترستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٨٢

(٤) Kerfed. E.B. The Sophistic Movement, Cambridge University press, London. 1984. .pp. 170-175.



أما الفريق الثاني فقد نادى في مقابل الفريق الأول بالتمسك بنواميس الطبيعة واتباع كل قانون يستند إلى هذه النواميس الفطرية ويمثل هذا الفريق " هيبياس ، وأنطيفون، والكيداماس، وليكرفون، وثراسيماخوس <sup>(١)</sup> .

وذهب ديوجينيس السينبوي " الكلبى " في هذا الاتجاه الذى ينادى برفض القوانين الوضعية وعدم الاعتراف بها، ورأى أن حياة الحرية والاستقلال هى الحياة الحقبة التى يجب أن يحيها الحكيم، وهذه الحياة لن يجدها الإنسان إلا فى المجتمع الخالى من القوانين والدساتير الوضعية.

ونظرا ديوجينيس إلى هذه القوانين على أنها من الأوضاع المصطنعة التى تضع فروقا مختلفة بين الناس، لذا فهى كالأشياء الضارة التى لا يستقيم المجتمع فى ظل العمل بها <sup>(٢)</sup> . من هذا المنطلق دعا الكلبيون إلى أن المكان الصحيح للإنسان ليس هو مدينة ما أو دولة ما بل هو العالم أجمع حيث لا قانون ولا دستور ولا نظام ومنها يصبح الإنسان مواطنا عالميا. ورفض الكلبيون العيش فى مجتمع متحضر وطالبوا بالعودة إلى حالة الفطرة والحياة البدائية <sup>(٣)</sup> .

وأكد الرواقيون على هذا الاتجاه الذى ينادى بالتمسك بقانون الطبيعة ذلك القانون العام الذى يحكم العالم كله، وهذا القانون الطبيعى هو أساس فلسفتهم الأخلاقية والسياسية، فالمبدأ الأساسى للأخلاق الرواقية بصفة عامة هو الحياة وفقا للطبيعة ذلك المبدأ الذى وضعه أتباع زينون، بينما كان مطلب زينون هو الحياة فى اتساق وانسجام مع الذات وصاغ كلياتنتس هذا المبدأ فى صورة أخرى حيث ذهب إلى أن الطبيعة المشتركة العامة هى الأساس الذى ينبغى أن تتوافق معه حياة الإنسان، أما كريسيبون فقد كان أكثر تحديدا لهذا المبدأ حيث ذهب إلى أن الطبيعة الإنسانية هى التى يجب أن تتوافق معها الحياة <sup>(٤)</sup> .

(١) M.Untresteriner: The Soppists, Trans by . Kfreeman Blackwell . Oxford , 1954. P. 330.

(٢) D. Leartius: Op. Cit Vi. P.65

(٣) Ibid p. 72.

(٤) E. Zeller. Outlines of The History Greek Philosophy. P. 219. وأيضاً. محمد على

أبوريان: المرجع السابق، ح٢، ص٢٨٨.

And see also D. Leartius: Op Cit , Vii. P.87

وتتحقق السعادة متى استطاع الإنسان العيش فى وفاق مع طبيعته الإنسانية، لكن هذا لا يعنى الحبس عن حياة الصحة والشرف والممتلكات او كل ما من شأنه أن يؤدى إلى لذة، فالسعادة الحقّة والحياة الفاضلة ليست فى اللذة، بل فى التحرر من الهموم والاستقلال الباطنى والسيادة على الذات لأن الحكيم هو وحده الرجل الحر دون سائر البشر وهو الحاصل على البهاء والغنى والسعادة، وسائر الفضائل الأخرى فضلا عن كمال المعرفة، وهو الملك الحق والسياسى الحق والشاعر النبى، وهو متحرر تماما من الرغبات والمطالب الذاتية ومن الحزن واللذة، وهو الصديق الوحيد للآلهة، وفضيلته لا يمكن أن يفقدها، وسعادته دائمة أبدية كسعادة زيوس كبير الآلهة. أما الجاهل أو الطائش فإنه سيئ تماما وأحمق وعبد وليس فى إمكانه فعل أى خير أو شىء طيب<sup>(١)</sup>.

ولاحظ بعض الرواقيين أن هذا التمييز الجامد بين الفاضل والشرير فى حاجة إلى التعديل، لذا فإنهم فى نظريتهم عن معنى الخير ميزوا بين ثلاثة أنواع من الأشياء:

(أ) الأشياء التى تتفق مع الطبيعة، ومن ثم فإن لها قيمة ويجب أن تطلب لذاتها وأن تفضل على غيرها- (ب) الأشياء المعارضة للطبيعة، ومن ثم فهى ليست لها قيمة ويجب اجتنابها. (ج) الأشياء التى ليست لها قيمة أو ما هى ضد القيمة أى أشياء ليست خيرا أو شرا بذات<sup>(٢)</sup>. بهذا يتضح ان الأخلاق الرواقية قامت على أساس التوافق مع القانون العام. سواء كان المقصود بهذا القانون الطبيعة بوجه عام، أو الطبيعة الإنسانية، أو الطبيعة العاقلة.

وهذا القانون العام هو أيضا على المستوى السياسى والاجتماعى دستور المجتمع العالمى، الذى يهدى الناس إلى ما يجب أن يفعلوه، وما يجب أن يتجنبوه، أنه قانون العقل المنزه عن الخطأ، وهو ملزم لكل الناس حكاما ومحكومين على السواء، وهو قانون الإله. وقد عبر كروسيبوس (٢٨٠ - ٢٠٧ ق.م) عن ذلك فى

(١) E. Zeller: Op. Cit, P. 221.

(٢) Ibid , p. 220

وأياضاً د. محمد على أبو ريان، المرجع السابق، ج٢ ص ٢٣١.

فاتحه كتابه عن القانون بقوله: " إن القانون هو الحاكم المسيطر على أعمال الآلهة والناس جميعا، ويجب أن يكون هو الموجه والحاكم والمرشد لما هو شريف وهو الفيصل فيما هو حق، وما هو باطل وهو الذى يهدى كل الكائنات بطبيعتها إلى ما يجب عمله ويمنعها عما لا يصح عمله"<sup>(١)</sup>.

والدولة العالمية فى ظل هذا القانون العام والمشارك بين الناس جميعا لا تعترف بحدود معينة، أو قانون وضعى معين أو حكومة معينة، وجميع الناس فى هذه الدولة أسرة واحدة تجمعهم رابطة واحدة وهى رابطة الأخوة"<sup>(٢)</sup>. ورباطة العقل الذى هو عام ومشارك بين الجميع"<sup>(٣)</sup>. فالإنسان لو نظر إلى كيانه العاقل على أنه جزء من الكون وجب عليه الالتزام بالعمل من أجل الجميع لأنه على علاقة قرابة مع كل الكائنات العاقلة فى الطبيعة فهم متشابهون معه فى الجنس ومتساوون معه فى الحقوق. وهذه المساواة قائمة على أساس أن الجميع يخضعون لقانون واحد، وينتسبون لشرف عقل واحد لذا فكل البشر أخوة فيما بينهم وهم مواطنون لنفس الدولة وأعضاء فى جسد واحد.

وهذا ما يؤكد عليه مرقس وأريليوس الإمبراطور الرومانى والفيلسوف الرواقى - حيث ذهب إلى أن الناس جميعا لهم من العقل أنصبة متساوية وهم من أجل ذلك ينزعون إلى الاجتماع ، ذلك لأن الموجودات كلما سمت منزلتها زاد تماسكها وقوى تضامنها، فينبغى إذا على الناس بحسب قانون الطبيعة أن يتعاونوا أوثق تعاون فى سبيل العمل المنتج المثمر والخير الأسمى بدون النظر إلى الاختلاف فى اللون أو البيئة، لأنهم رغم اختلافهم فى هذه الأمور متفقون فى جوهر العقل،

(١) جورج ساين: تطور الفكر السياسى، ج٢- ص ٢٢٠.

(٢) H. Sidgwick : Outlines of the History Of Ethics . Macmillan And Limited Co fifth Edition New York , 1902. P. 82.

(٣) دعى هيراقليطس (٥٣٥ أو ٥٤٠ ق.م) قبل الرواقين بسنوات طويلة إلى التمسك بهذا القانون العام المشترك بين الجميع وحث الناس على اتباعه ، ومن أقواله فى هذا الصدد " ينبغى أن يتبع الناس ما هو مشترك القانون"....." ويقول أيضا: " إن هؤلاء الذين يتكلمون بالعقل يجب أن يتمسكوا بما هو عام ومشارك للجميع ، وهو القانون العام أو الإلهى الذى تستمد منه جميع القوانين البشرية وهو قانون واحد عام يحكم الجميع...."

See. J. Burnet: Early Greek Philosoph. 3 rd, London. 1920 Heraclitus, frags, 98. 98, 100 p. 139-140

وهو ما يجعل بينهم قرابة تفوق كثيرا ما يفهم من القرابة الدموية أو العرقية أو اللغوية لأنها قرابة تقوم على شرف الانتساب إلى عقل واحد<sup>(١)</sup>.

والعقل كقانون عام للمجتمع العالمى يتطلب منا أن نضع المصلحة العامة فوق جميع اهتماماتنا الخاصة، وأن نضحى بالأنانية والذاتية من أجل المصلحة العامة، ونعمل على رفاهية وسعادة الآخرين كما نحاول ذلك لأنفسنا. وأن نشارك فى الحياة الاجتماعية كمواطنين فى هذا العالم تربطنا رابطة الأخوة والتسامح، وننبذ النظرة الضيقة للعالم التى تتمثل فى التعصب لقوميتنا، حتى أعداؤنا فإنهم طبقا لروح هذا القانون العام فهم معنيون بمساعدتنا وتسامحنا<sup>(٢)</sup>. وهذا ما يؤكد عليه مرقس أوريلوس بقوله: " إن الناس إذا كانوا يأتون الشر ويسبئون إلى غيرهم فذلك فى الحقيقة على الرغم منهم، ولأنهم يخطئون فواجب علينا أن نبين لهم خطأهم أو نتحمل إساءتهم" ولهذا يرى الفيلسوف الإمبراطور إنه إذا أخطأ إنسان فينبغى علينا أن نلتمس له العذرة، وأن نكون به مترفقين، فالرفق كما يقول فيلسوفنا فعال قوى الأثر فى النفس بشرط أن يكون بريئا لا يشوبه نفاق<sup>(٣)</sup>.

والصداقة والزواج عند الرواقيين من أهم صور المشاركة فى الحياة الاجتماعية، لذا أولوا لهما اهتماما كبيرا معارضين بذلك المثل الأعلى للمدرسة الكلبية- العيش فى عزلة بعيدا عن الناس- فكان الناس أصدقاء طبيعيين بعضهم لبعض، والزواج من ضروريات الحياة ويجب أن يقوم به المرء فى ظل روح أخلاقية نقيه<sup>(٤)</sup>. ويؤكد ابكتيتوس على ضرورة هذه المشاركة فى الحياة الاجتماعية بقوله " على الرغم من أننا فى مقدورنا أن نهتم بشيء واحد فقط ولا نكرس أنفسنا إلا لشئ واحد فحسب، فإننا بالأحرى يجب أن نختر الاهتمام والمشاركة فى أمور كثيرة، ونرتبط ارتباطاً وثيقاً بما نملك من عقار، وبالأخ، والصديق وبالطفل، وبالرفيق..."<sup>(٥)</sup>.

(١) E. Zeller: Op. Cit , p. 221

(٢) Frank. Thilly: A History of Philosophy , Revised by: L. Wood, George Allen & Unwin L T d, London: P.139.

(٣) د. عثمان أمين: الرواقية، ص ٢٨٢.

(٤) Frank Thilly : Op. Cit, p. 140

(٥) Epictetus: Op. Cit Vol. II. B. 5, CH 2, P. 50

أيضا- ريكس وورنر: فلاسفة الأغريق، ترجمة: عبد الحليم سليم، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة سنة ١٩٨٥ ص ٢١٤.

## الحرية والمساواة:

كانت دعوة الرواقية إلى الحرية والتحرر من العبودية دعوة أخلاقية فى المقام الأول موجّهة للحث على حياة الفضيلة والحكمة فكلما تمكن المرء من التصرف باستقلال، اقترب من عالم الحرية عالم الحكمة، ومن ثم تبدو قيمة الحرية عند الرواقيين فى كونها القيمة العليا التى ترتبط بحياة الحكمة، فالحكيم وحده هو الحر من الآلام والأسى، وهو الحر لأن لديه القدرة على التصرف باستقلال.

ويتساءل أبكتيتوس عن جوهر الحرية قائلا: ما الذى يجعل المرء متحررا مما يعوقه، ويجعله سيد نفسه، إنه التحرر الباطنى لتحرر الإرادة من كل الأشياء التى لا تخصها، ومن كل الأشياء التى تؤلها، إنها أيضا التحرر من الرغبات والشهوات التى تميل إلى حب التملك وفى هذا يقول أبكتيتوس: "الشيء الذى ليس فى استطاعتكم أن تحصلوا عليه أو تحتفظوا به ليس شيئا يخصصكم. ابتعدوا عنه، لا تكفوا أيديكم عنه فحسب، بل قبل كل شيء كفوا عن رغبتكم فيه، وإلا جررتم أنفسكم إلى العبودية وأذلتكم رقابكم للأعباء...."<sup>(١)</sup>.

بهذا أكد أبكتيتوس على أن الشيء الوحيد الذى يقع فى مقدورنا هو إرادتنا واستخدامنا لأفكارنا، وأن سعادتنا تتوقف على هذا وحده وكل ما عداه هو محايد إلى درجة أنه لا يكاد يرى أهمية فى التمييز بين المرغوب فيه وما لا تجوز الرغبة فيه<sup>(٢)</sup>.

وأود الإشارة إلى أن هذا المفهوم الأخلاقى لحرية الإرادة كما وصفه أبكتيتوس لا يمكن أن يصل إليه عامة الناس فهو أعلى مستويات الحرية لا يدركه إلا الحكماء بعد جهد أخلاقى كبير وثقة فى الذات واستبعاد سقوط الإنسان فى الرزيلة أو العبودية، ولعل هذا ما كان يدركه أستاذه لوكيوس أنايوس سكتنا (حوالى ٣ ق. م - ٦٥ م)، الذى كان على اقتناع بأن الحرية بهذا المفهوم لن تتوافر لأحد من الناس، لذا يئس سنكا من العثور على الحكيم فى هذا العالم، كما يئس من أن يكون هو نفسه هذا الحكيم، لهذا فإن اضطر إلى أن يلطف من شدة القواعد التى تفرض

(١) Epictetus: Op. Cit. Vo; . II, B.5 CH3 , P. 58

(٢) E. Zeller: Op. Cit. P. 265

على سلوك الأفراد، ولكنه كان جادا فى الحفاظ على المبدأ الأساسى للحرية وهو الاستقلال عن كل ما هو خارج عن إرادتنا عن طريق الجهد الأخلاقى<sup>(١)</sup>.

والحرية بمعنى أوسع تعد من أهم دعائم فكرة المجتمع العالى عند الرواقيين نظرا لأنها ترتبط ارتباطا ضروريا بأخلاقيات هذا المجتمع ، فلا يمكن أن تتحقق الأخوة والمحبة، والتسامح ، والمساواة إلا فى ظل الحرية ، والتحرر من براثن العبودية وتملك الإنسان لأخيه الإنسان.

من هذا المنطلق كانت الدعوة إلى الحرية موجه أيضا لمناصرة تحرر العبيد خاصة وأن الرق فى هذه الآونة كان قد تزايدت أعداده و اشتدت مساؤه كنظام إجتماعى قائم بالفعل، كما أن الوضع الاجتماعى لطبقة الرقيق والقائم على التفرقة بين الناس يتعارض تماما مع الدعوة الرواقية إلى وحدة الجنس البشرى كما يتعارض وضع هذه الطبقة مع أخلاقيات ومبادئ المجتمع العالى مبدأ المساواة بين الناس جميع الناس لهذا اهتم الرواقيون بتحرير العبيد تحقيقا للمساواة.

فقد عالج سنكا مشكلة الرق بروح مشبعة بالعطف والرحمة والعدالة والتفانى فى إنصاف طبقة شاء لها القدر أن تكون مغلوبة على أمرها<sup>(٢)</sup>. وله فى هذا الصدد نصوص خالدة تنطوى على أسمى المعانى الإنسانية يقول سنكا: " لقد أعجبني ما سمعته ممن يترددون عليك ، إن بينك وبين عبدك أنسا وألفة ، إنه لأمر جدير بحكمتك وثقافتك ، إنهم عبيد لكن بشر، إنهم سيبيد لكن أخوه، إنهم عبيد لكن أصدقاء متواضعون ، إنهم عبيد لكن مثلنا مثلهم، لو لم ننس أن الدهر مسلط علينا وعليهم ولذلك فإنى لا أتفق مع أولئك الذين يستقبحون تناول الطعام مع عبيدهم. لماذا؟ لا الشىء إلا لأنه تقليد كله كبرياء يقضى بأن يقف ويحيط بالسيد فى أثناء طعامه جيش من العبيد فيأكل أكثر مما يطيق ويحشو معدته الممتددة بجشع لا حد له ..... " <sup>(٣)</sup>.

(1) Henry Sidgwick : Op. Cit, p. 99. and see also: E. Zeller: op. Cit, p. 268.

(2) Pedersen T. E. "Stoic Philosophy and the Concept of The Person" an Essay in "The Person and The Human Mind" The Clarendon Press, Oxford 1990 . p 134

(3) سنكا: رسائل فى الأخلاق إلى لوكيليوس، ترجمها عن الأصل اليونانى وعلق عليها، الأب منصور مستريح الفرنسيسكانى، المركز الفرنسيسكانى للدراسات الشرقية، القاهرة سنة ٢٠٠٠ م الرسالة السابعة والأربعين ١-٣ ص ٥٥-٥٦.

وواضح من هذه النصوص أن سنكا لا يعترف بهذه الفروق التقليدية بين السيد والعبد، ويرى أن هذه الفروق ما هي إلا تقليد جائر وظالم، فأيا كان العبد فهو بشر وصديق وأخ.

ويرى سنكا أن العبودية لا يمكن أن تنفذ إلى قلب الإنسان، لأن الجزء الأسمى من الإنسان لا يتأثر بها، وأن السيد إنما يتحكم في الأجسام ويعتبرها ملكاً له، أما العقل فهو طليق لا تقف دونه حواجز ولا تقوى على كبتة حتى أسوار السجن التي تحتبسه، ولذا فهو ينطلق لتحقيق الأعمال الكبرى ويطير إلى اللانهاية في صحبة الرفيق الأعلى. إن الجسم هو الشيء الذي يوقعه الحظ في يد سيد من السادة يشتريه ويبيعه، أما ذلك العنصر الكامن داخل الإنسان فلا يمكن استرقاقه، وكل ما يجنى منه فهو حر لأننا لا نستطيع التحكم في كل شيء كما لا يمكن إرغام الأرقاء على تنفيذ كل ما يطلب إليهم فهم لن يطيعوا أوامر تعطى لهم ضد الحق والخير ولن يمدوا يد تساعد على ارتكاب الجريمة<sup>(١)</sup>.

ونذهب سنكا إلى أنه في معاملة العبد ينبغي ألا نراعى إلى أي مدى نستطيع أن نعمل دون أن يلحقنا العقاب، بل نراعى ما تقتضى به طبيعة الحق والعدالة، وكلاهما يأمرنا بأن نعامل حتى المسجونين والعبيد بالرفق والحسنى. وعلى الرغم من أن لكل كائن حي أموراً لا يجوز ارتكابها في معاملة الإنسان، لأنه من نفس طبيعتك.. وعلى كل إنسان أن يعمل في سبيل سعادة الأكثرية فإن لم يتيسر فليعمل في سبيل سعادة الأقلية وإن لم يتيسر ففي سبيل سعادة جيرانه، وإن لم يتيسر فلنفسه<sup>(٢)</sup>.

وكان أبكتيتوس أيضاً من أشد المهتمين بقضية الرق وتحرير العبيد، وكانت دعوته إلى الحرية صدى لما وقع فيه من أسر العبودية في حياته الأولى لذا كان من الطبيعي أن يتكلم عن الرق ويثير حوله الشكوك والاعتراضات ويرفعه عن الإنسانية بكل ما أوتى من قوة الحجة ووضوح البرهان ويتساءل من هم الرقيق؟ إنه إنسان

(١) دليل بيرنز: المثل السياسية، ص ١٠١-١٠٢.

(٢) ألبرت اشفيتسر: فلسفة الحضارة ص ١٦٨.

يشارك فى العقل والإرادة ومن ثم فهو كائن فليس من رقيق طبيعى إلا ذلك الكائن الذى يشارك فى العقل وفى الإدارة<sup>(١)</sup>.

وأكد أبكتيتوس على حرية الروح شأنه فى ذلك شأن أستاذه سنكا وعدها أعظم متاع فى العالم، حيث يقول فى هذا الصدد: " فى وسعك أن تقيد جسدك بالأغلال، فى وسعك أن تجوعه، وفى وسعك أن تقتله أيضا. ولكن ليس فى وسعك أن تمس بضرر أو أذى الجزء الجوهرى عندى ألا وهو نفسى الخالدة"<sup>(٢)</sup>.

ونادى أبكتيتوس بالمساواة بين الجميع ورفض التفرقة القائمة بين الناس على أساس الجنس، فالجميع أخوة سادة كانوا أم عبيدا ويروى لنا عنه مرقس أوريليوس أنه اعتاد أن يقول: " إن الإله هو أب لجميع الناس" ونحن كلنا أخوه، فلا ينبغى لأحد منا أن يقول: " أنا أثينى" أو " أنا رومانى" بل يقول: " أنا مواطن ووطنى هو الكون"<sup>(٣)</sup>.

وحول هذا المعنى ذهب مرقس أوريليوس إلى أن الجميع سواء من حيث العقل أو الخبرة، والكل سواء أيضا من حيث التواجد الفعلى فى الحياة، فنحن موجودون كما كان الكل من قبلنا فى هذا العالم، والكل سواء من حيث المصير الذى سوف يلاقيه الجميع وهو العودة إلى التراب<sup>(٤)</sup>.

ونادى مرقس أوريليوس بالتسامح والتعاون. وذهب إلى أن خير سبيل للانتقام من أحد الناس أن تتجنب مبادلة الشر بالشر فمن فضل الإنسان أن يحب حتى الذين يؤذونه. وهذا المستوى يبلغه الإنسان بأن يدرك بأن الناس جميعا من أسرة واحدة، وأن أخطاءهم راجعة إلى الجهل وضد إرادتهم<sup>(٥)</sup>.

ورغم موضع مرقس أوريليوس فى الدولة الرومانية إلا أنه كان من أشد المؤيدين للعالمية والداعيين إلى أن الجنس البشرى يؤلف جماعة واحدة وفى هذا

(١) هنرى توماس: أعلام الفلاسفة كيف نفهمهم، ص ١٥٩.

(٢) Epictetus : Op. Cit , Vol B. 5 , ch 2. P 155

وأيا: هنرى توماس: المرجع السابق، ص ١٥٩.

(٣) رسل: المرجع السابق، ص ٤١٧.

(٤) M. Aurelius : OP. CIT . b, 9, p83

(٥) ألبرت أشفيتسر: المرجع السابق ص ١٧١-١٧٢.



يقول: " إن مدينتى ووطنى هى روما بمقدار ما أنا أنطونيتوس، أما باعتبارى إنسانا فمدينتى ووطنى هما العالم"<sup>(١)</sup>.

تلك هى أهم المبادئ التى يقوم عليها المجتمع العالمى عند الرواقيين ، فالعالمية لن تتحقق إلا فى ضوء سيادة القانون العام الذى يخضع له الجميع، فهذا القانون هو أساس المسارة بين كافة الناس وهو أيضا، أساس الحرية فالقانون الطبيعى لم يجعل بعضا من الناس عبيدا، وبعضهم أحرارا بل الكل أمام هذا القانون سواء.

خلاصة القول: إن الفلسفة الرواقية فى دعوتها إلى العالمية أخذت على عاتقها فى جراءة أن تفسر المثل العليا السياسية بحيث تناسب الدولة العالمية أو العظمى . فقد رسمت الخطوط العريضة لفكرة أخوة إنسانية عالمية متحدة فى ظل عدل يتسع لشملمهم جميعا. ثم إنها قدمت إلينا النظرة التى تقول : إن الناس متساوون بالطبيعة رغم اختلافهم فى الجنس والمرتبة والثروة. و أصرت على أنه حتى الدولة العالمية- وهى فى ذلك ليست أقل من المدينة- إنما هى اتحاد أخلاقى يقتضى أدبيا من رعاياه أن يخلصوا له، وليس مجرد أن ينتزع طاعتهم بالقوة القاهرة. ومهما حاولت أساليب السياسة هدم هذه الأفكار الخاصة بما ينبغى أن تكون عليه العلاقات الإنسانية، فإنها ستظل جزءا لا يمكن حذفه أو اقتلاعه من المثل العليا السياسية عند شعوب أوروبا<sup>(٢)</sup>.

---

(١) M. Aurelius: Op. .cit: B. 11 P. 109. 1861 .

(٢) جورج سباين: تطور الفكر السياسى، ك٢ ، ص ٢٣٠-٢٣١.

## " خاتمة "

مما سبق يمكننا استخلاص أهم النتائج الآتية:

١- جاءت الدعوة الرواقية إلى العالمية دعوة أخلاقية نابعة من الواقع الفعلى للحياة الإنسانية آنذاك، وتعبيراً عما يدور بذهن الإنسان العادى فى تلك الفترة، وتحليلاً صادقاً لكثير من القضايا الهامة التى تدارسوها.

٢- يؤكد بعض الباحثين على أن دعوة الرواقية إلى العالمية لم تتعدى كونها فكرة أخلاقية يصعب تطبيقها على أرض الواقع، لكن هذا الرأى فيما نرى هو تقليل من قيمة هذه الدعوة وتأثيرها فى الأحداث السياسية والاجتماعية آنذاك فقانون الإمبراطورية الرومانية استمد معظم تشريعاته من المبادئ الرواقية كما كانت مواقف السادة من العبيد الذين أعتقوا الكثير منهم لخير شاهد على تعدى الدعوة الرواقية مرحلة اليوتوبيا السياسية.

٣- كانت الدعوة الرواقية إلى العالمية وتبنى مقولة وحدة الجنس البشرى تجديداً فلسفياً نادراً فى العصر الهلينيستى حيث ندرت الأصالة والتجديد، والميل إلى التوفيق وإحياء المذاهب السابقة وقد كان هذا التجديد الرواقى على المستويين الأخلاقى والسياسى.

ويتجلى هذا التجديد فيما يلى:

- لم يعد الإنسان يرى حياة الفضيلة والحكمة فى العزلة والبعد عن الناس، بل فى المشاركة والتعاون مع الجميع. فكل الناس فى العالمية الرواقية تربطهم رابطة أخلاقية عقلية واحدة وهنا نلمح تحولاً واضحاً للفلسفة الأخلاقية على يد الرواقيين، ومن الذاتية والمركزية إلى العالم الخارجى، أو من الأنا إلى الآخر، حيث أصبحت قيمة الأنا تتوقف على مدى ترابطه واعترافه بالآخر ولا يتم هذا إلا فى ضوء المشاركة والحب، فبالحب يرتبط الأنا بالآخر، وبالمشاركة ينتظم المجتمع. ولعل هذه الأفكار الأخلاقية الرواقية عن المشاركة والحب كقيمة تربط بين مواطنى العالم تكاد تشابه إلى حد كبير مع ما جاء فى كثير من فلسفات القيم المعاصرة

خاصة قيمة الحب والمشاركة عند ماكس شلير وإن كان الحب عند الرواقيين مبدأ وليس عاطفة.

- حررت الفلسفة الرواقية الإنسان من النظرة الضيقة للعالم التي تتمثل في التشدد والتعصب العرقي، وعدم الاعتراف بالآخرين وغير ذلك من أشكال العنصرية التي أكدت عليها فلسفتي كل من أفلاطون وأرسطو السياسية، كما حطمت الفلسفة الرواقية في دعوتها حول التسامح والأخوة والمساواة. وكانت في ذلك سابقة على الديانة المسيحية التي أكدت على سمو منزلة هذه المعاني الأخلاقية.

- أكدت الفلسفة الرواقية في دعوتها إلى العالمية على كثير من المبادئ السياسية الهامة التي لم تكن معهودة من قبل في الفلسفات السابقة عليها خاصة عند أفلاطون وأرسطو. من هذه المبادئ حق الحرية للجميع، للسيد وللعبد، فليس هناك عبد بالطبيعة وسيد بالطبيعة كما ذهب إلى ذلك أرسطو، بل الجميع أحرار حتى في ظل القيود التي يمكن أن تفرض من الخارج على الجسد. ومن هذه المبادئ أيضا المساواة بين الجميع، فليس هناك من هو أرقى وأعلى من الناحية العقلية، ومن هو أدنى وأقل كما ذهب إلى ذلك أيضا أرسطو بل الجميع على درجة واحدة وذوو أنصبة متساوية، فالجميع سواء لأن العقل عند الرواقيين أعدل الأشياء قسمة بين الناس كما قال ذلك ديكرت في العصر الحديث. وأخيرا العدالة، فهذا المبدأ حق متوافر للجميع طالما أن القانون السائد هو القانون العام الذي يخضع له الناس كافة، والذي يحقق المساواة بين الجميع.

ولعل هذه المبادئ الرواقية هي نفس المبادئ التي نادى بها فلاسفة الثورة الفرنسية في العصر الحديث أمثال: جان جاك روسو، وهلفشيوس، وكروسيه، فالثورة الفرنسية قامت على ثلاث مبادئ هي: العدالة، الحرية، المساواة.

٤- ألهمت الدعوة الرواقية إلى العالمية كثيرا من المفكرين والفلاسفة على مر العصور، خاصة في العصر الحديث، أفكارا وآراء ومشروعات سياسية حول الوحدة والعالمية والسلام مثل مشروع كانط للسلام الدائم، ومازالت هذه الدعوة الرواقية إلى العالمية حلم يراود مفكرى وفلاسفة القرن الحادى والعشرين خاصة في ظل هذا العالم الذى تحكمه قوة واحدة ويهيمن عليه قطب واحد، كل هذا يجعل من هذه الدعوة الرواقية دعوة أخلاقية على جانب كبير من الأصالة والمعاصرة.

## المصادر والمراجع

أولاً: المصادر:

أ- المصادر المترجمة إلى العربية:

- .....(١) محاورة بروتاجوراس، ترجمها إلى الإنجليزية. بينامين جوبت، تعريب محمد كمال الدين يوسف. مراجعة د. محمد صقر، دار الكتب العربى للطباعة والنشر، القاهرة سنة ١٩٦٧.
- أفلاطون(٢) : محاورة الجمهورية، دراسة وترجمة. د. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة سنة ١٩٨٥
- هوميروس(٣): الإلياذة، نقلها إلى العربية. عنبره سلام الخالدي، دار المعارف القاهرة سنة ١٩٤٧.
- .....(٤) الأوديسا، ترجمة. درينى خشبه، دار الهلال، القاهرة سنة ١٩٧٠.
- سوكا(٥) : رسائل فى الأخلاق إلى لوكيلىوس، ترجمها عن الأصل اليونانى وعلق عليها الأب. منصور مستريح الفرنسيسكانى، المركز الفرنسيسكانى للدراسات الشرقية، القاهرة سنة ٢٠٠٠.

ب- المصادر المترجمة إلى الإنجليزية:

- Aristotle (6) The Politics , translated With Introduction by. E. Barker. Oxford University . Press, 1981.
- Aurelius. M(7) The Meditation , trans. By: J. Collier The Walter Scott Pubilshing , Co., LTD, London 1922.
- Epictetus (8) Discourses , trans. By: E. Carter , Published by: J.M. Dent& sons LTS, London, 1910.
- Laertius D. (9) Lives of Eminent Philosophers , trans. By: R. D Hicks, Vol II, The Loeb Classical Library Willian Heinmann LTD . London, 1980.
- Plato(10) Laws , Dialogues of Plato, Trans. Into English with Analyses and Intro , by: B. Jowett, vol. IV. Oxford at The Clarendon Press , Book 5, 1892.

## ثانيا: المراجع :

### أ- المراجع العربية:

أبوريان ( د. محمد على) (١): تاريخ الفكر الفلسفى، " الفلسفة اليونانية"، الجزء الثانى أرسطو والمدارس المتأخرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ، سنة ١٩٧٤.

اشفيتسر (ألبرت) (١٢) فلسفة الحضارة ، ترجمة د. عبد الرحمن بدوى، مراجعة الدكتور زكى نجيب محمود، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة ، سنة ١٩٦٣.

الأهوانى ( د. احمد فؤاد) (١٣): فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابى الحلبي، الطبعة الأولى ، القاهرة سنة ١٩٥٤.

الخشاب (د. مصطفى) (١٤) الاتجاه نحو العالمية، مطبعة لجنة البيان العربى، القاهرة ١٩٥٠

-(١٥) المذاهب السياسية، مطبعة لجنة البيان العربى، القاهرة ١٩٥٣  
الطويل ( د. . توفيق) (١٦) الفلسفة الخلقية نشاتها وتطورها، دار النهضة العربية الطبعة الأولى، القاهرة سنة ١٩٦٧.

أمين ( د. عثمان) (١٧) : الفلسفة الرواقية، مكتبة النهضة المصرية ، ط٢، القاهرة، ١٩٥٩ م.

باركر (أرنست) (١٨) النظرية السياسية عند اليونان، الجزء الأول. ترجمة لويس اسكندر مراجعة د. محمد سليم سالم، مؤسسة سجل العرب، القاهرة سنة ١٩٦٦ .

برهيبية ( اميل) (١٩) تاريخ الفلسفة الغربية، الجزء الثانى، ترجمة. جورج طرابيشى، دار الطليعة، بيروت سنة ١٩٨٢.

بيرنز ( دليل) (٢٠) المثل السياسية، ترجمة . لويس اسكندر، راجعة د. محمد أنيس مؤسسة سجل العرب، القاهرة سنة ١٩٦٤.

- توماس ( هنرى ) (٢١) أعلام الفلاسفة كيف نفهمهم، ترجمة مترى أمين، راجعة: د. زكى نجيب محمود، دار النهضة العربية سنة ١٩٦٤
- جونز (أ. هـ. م) (٢٢) الديمقراطية الأثينية، ترجمة د. عبد المحسن خشاب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة سنة ١٩٧٦.
- دى بورج ( و. ج ) (٢٣) تراث العالم القديم، الجزء الأول، ترجمة، زكى سوس، مراجعة د. محمد صقر خفاجة، دار الكرنك، القاهرة سنة ١٩٦٥.
- ديورانت (ول) (٢٤) قصة الحضارة، الجزء الثانى من المجلد الأول، ترجمة . د. محمد بدران، الإدارة العامة لجامعة الدول العربية، القاهرة بدون تاريخ.
- رايلى ( كاقين ) (٢٥) الغرب والعالم، الجزء الثانى، ترجمة د. عبد الوهاب محمد الميسرى راجعه د. فؤاد زكريا، عالم المعرفة عدد ٩٧ الكويت سنة ١٩٨٦.
- رسل ( برتراند ) (٢٦) تاريخ الفلسفة الغربية، الجزء الأول " الفلسفة القديمة " ترجمة د. زكى نجيب محمود، راجعه د. أحمد أمين، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر. القاهرة سنة ١٩٦٧.
- ريكو (البيس) (٢٧) الفلسفة اليونانية أصولها وتطوراتها، ترجمة د. عبد الحلیم محمود، أبو بكر زكريا، مكتبة دار العروبة، القاهرة سنة ١٩٥٨.
- سارتون ( جورج ) (٢٨) تاريخ العلم، الجزء الثانى والثالث، ترجمة ليف من العلماء تحت إشراف د. إبراهيم مذكور، دار المعارف القاهرة بدون تاريخ.
- سباين ( جورج ) (٢٩) تطور الفكر السياسى، الكتاب الأول، والثانى، ترجمة حسين جلال العروسى، مراجعة وتقديم د. عثمان خليل عثمان، دار المعارف، القاهرة بدون تاريخ.
- ستيس ( وولتس ) (٣٠) تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة د. مجاهد عبد المنعم، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة سنة ١٩٨٤.

- فخرى ( د. ماجد) (٣١) الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون وبروقلس، دار العلم للملايين، الطبعة الأولى، بيروت سنة ١٩٩١.
- فنيلى (م.إ.) (٣٢) عالم أوديسيوس، ترجمة ، د. حلمى عبد الواحد خضرة مراجعة د. محمد سليم سالم، دار نهضة مصر، القاهرة سنة ١٩٦٨.
- كاسيرر (أرنست) (٣٣) الدولة والأسطورة، ترجمة د. أحمد حمدي محمود، مراجعة أحمد خاكي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٥.
- كرسون (أندية) (٣٤) المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، ترجمة د. عبد الحلیم محمود، أبو بكر زكري، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة سنة ١٩٤٦.
- مطر ( د. أميرة حلمي) (٣٥) الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية، القاهرة سنة ١٩٦٨.
- وونر (ريكس) (٣٦) فلاسفة الإغريق ، ترجمة د. عبد الحميد سليم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة سنة ١٩٨٥.

## ثانيا: المراجع الأجنبية:

- Benn, A.w.(37): A History of ANCient PhilosophyK Vol. Z Watts and co, London , 1972.
- Burnet .J(38) :Early Greek Philosophy , 3<sup>rd</sup> ed , London 1920.
- Freeman .K.(39): Ancilla to the Presocratic Philosophers Basil Blackwell, Oxford, 1948.
- Fuller .B.A.G (40) History of Greek Phililosohy , Revised by Sterling Mcomurin , Oxford , Ibh, Publishing Co, New Delhi 1955.
- Gomperz. The (41) Greek Thinkers , vol. 2 Trans , by. GG. BERRY, John Murray , London , 1949.
- Guthrie (W. K. C) (42) : The Sophists, Cambridge , University Press, New York , 1988.
- Kaufmann. W.(43): Philosophic Classics, Basic Texts Selected, vol I, Prentive Holl, U.S.A, 1961.
- Kerferd. E.B,(44) The Sophistic Movement, Cambridge university Press, London, 1984.
- Pedersen T.E.( 45) Stoic Philosophy and the Concept of The Person” an Essay in:-“ The Person and the Human Mind” , ed by:- Ch. GILL, Clarendon Press Oxford, 1990.
- Ross S.W.(46) Aristotle , Lo. on Methume & Co. Ltd, Reprinted, 1971.
- Sidgwick . H.(47) Outlines of the History of Ethics, Macmillan And Co., Limited fifth Edition, New York, 1902.
- Tarn. W.W.(48) Alexander the Great, Cambridge University Press, 1948.
- Thilly .F.(49) A History Of Philosophy, Revised by: L. Wood, George Allen & Unwin LTd, London 1951.
- Untrestainer: M,(50) The Sophists , Trans by. K. Freeman Basil Blackluell. Oxford, 1954.
- Zeller: E.(51) Outlines of The History of Greek Philosophy, Translated , by: L .R. Palmer, Kegan Paul , Co., LTD London. 1931.



مفهوم الفضيلة عند سينيكا



## مقدمة

لاقت الفلسفة الرواقية فى عصر الإمبراطورية الرومانية<sup>(٦)</sup> قبولا واسعا أكثر مما كانت عليه فى العالم اليونانى، فقد حظيت بإعجاب وتقدير مختلف طبقات الشعب الرومانى إلى درجة أنها ضمت بين أبرز ممثليها بعض السياسيين البارزين، وأصبحت فلسفتهم الأولى التى يجدون فيها ملاذهم الحقيقى فى عصر شديد التعقد والانحلال، فهى تقوم على الآداب الإنسانية، وتضم شمل الأسرة، وتثبت النظام الاجتماعى، وتدعو إلى سيطرة المرء على نفسه، وتجعل حياته رهن تصرفه.

ويرجع هذا التغلغل القوى للفلسفة الرواقية داخل المجتمع الرومانى إلى ملاءمة تلك الفلسفة لطبيعة العقلية الرومانية آنذاك، فالرجل الرومانى كان يميل إلى الناحية العملية أكثر من التأمل والتفكير، حيث كان يتجنب البحث فيما وراء الطبيعة، ويرى أن ذلك من المطالب الميئوس منها، لذا كان يهتم فى المقام الأول بالبحث العملى ودوافعه وممبرراته.

وانطلاقا من الفهم الواعى لطبيعة الرجل الرومانى، ناضل فلاسفة المدرسة الرواقية فى هذا العصر نضالا جديا من أجل إيجاد أخلاق ذات عمق واتساع تهتمهم بالناحية العملية أكثر من البحث النظرى، وترتبط بالواقع الفعلى لحياة الرجل الرومانى، وتحقق إشباعا لعقليته العملية<sup>(٧)</sup>.

لذا فقد نظروا نظرة واقعية إلى طبيعة الإنسان وتحليل جوانب ضعفه وقوته، واهتموا بتحليل الصراع الداخلى الذى قد يودى إلى الأمراض والأزمات الخلقية، وكانوا أكثر مرونة فى التعامل مع احتياجات الإنسان ورغباته الأساسية<sup>(٨)</sup>.

---

(٦) يطلق على تلك الفترة من تاريخ تطور الفلسفة الرواقية، مرحلة الرواقية المتأخرة أو الرواقية الحديثة أو اللاتينية، وتمتد من القرن الأول الميلادى حتى الوقت الذى أغلقت فيه المدارس اليونانية عام ٥٢٩ ميلادية:

راجع: د. عثمان أمين: الفلسفة الرواقية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، سنة ١٩٧١، ص ٤٦.

(٧) البرت أشفيستر: فلسفة الحضارة، ترجمة د. عبد الرحمن بدوى، مراجعة د" زكى نجيب محمود" المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، د.ت، ص ١٦٥.

(٨) د. عثمان أمين: المرجع السابق، ص ٢٢٠.

وتمثل فلسفة سينيكا<sup>(\*)</sup> نموذجا حيا لهذا النضال الحثيث من جانب فلاسفة الرواقية اللاتينية على المستوى الأخلاقي، فقد حدد لنفسه ميدان الأخلاق ليكون الميدان الرئيسي الذي ينطلق منه في جميع دراساته الفلسفية، واهتم بمحاولة تقديم فلسفة ذات طابع عملي قائمة على ممارسة الفضيلة<sup>(\*\*)</sup> أكثر من السعي وراء الجوانب النظرية، ودعى إلى الفلسفة بوصفها وسيلة لاكتساب الفضيلة وممارستها، وسعى إلى مجابهة المشكلات الأخلاقية والأمراض الخلقية التي أصابت مجتمع

---

(\*) هو لوكيوس أنايوس سينيكا "Lucius Annaeus Seneca" المعروف غالبا بـ سينيكا الصغير Seneca The Younger، فيلسوف سياسى ورومانى وكاتب تراجيدى فى العصر الفضى للأدب اللاتينى. ولد فى العام الثالث قبل الميلاد فى قرطبة بأسبانيا، وهو الابن الثانى لماركوس لوكيوس أنايوس سينيكا البلاغى المعروف بـ سينيكا الأكبر Seneca The Elder.

ولأنه كان طفلا مريضا فقد أخذته عمته إلى روما ليتعلم فيها، وهناك تدرّب على البلاغة، ودرس الفيثاغورية الجديدة، وتشرب تعاليم المدرسة الرواقية. وفى ظل توجيه والده وعمته بدأ حياته العملية محاميا. وحوالى عام ٣٧ م كاد أن يقتل نتيجة للصراع مع الإمبراطور كاليجولا الذى صفح عنه، لأنه يعتقد أن سينيكا المريض لن يحيا طويلا.

وفى عام ٤١ أقنعت مسالينا زوجها الأمبراطور كلاوديوس بنفى سينيكا إلى كورسيكا بتهمة الفسوق مع جوليا ليفيليا، وقضى فترة ثماني سنوات فى المنفى منكباً على دروس الفلسفة وكتب أثناء تلك الفترة الموااساة (Consolations)

وفى عام ٤٩ استدعته أجريبنيا زوجها كلاوديوس الجديدة ليكون معلما لأبنتها درمييتوس الذى أصبح فيما بعد الأمبراطور نيرون، وقد تأثر نيرون فى السنوات الأولى من حكمه بأراء سينيكا، ولكن بعد فترة فقد سينيكا تأثيره على نيرون، وتفرغ فى عام ٦٢ لكتابه الأخلاقية.

وفى عام ٦٥ كانت نهايته المأساوية بعد اتهامه بالاشترك فى مؤامره ضد الأمبراطور نيرون، الذى أمره بالانتحار دون محاكمة فعلية.

See: Seneca the Younger. The Free Emcyclopedia . on Line . http: LL en . Wikipedia Org / Wiki / pp. 1-2 Dote .22 Jul 2004.

(\*\*) الفضيلة Virtue كلمة مشتقة من الكلمة اللاتينية Virtus، وهى المقابل اللاتينى للكلمة اليونانية ( Arete ) والفضيلة عموما هى التميز أو التفوق Excellence، وإذا طبقناها على البشر فهى صفة طيبة فى طبيعة الإنسان. والكلمة اللاتينية Virtus تعنى حريا Manliness = الرجولة، القوة، الشجاعة والعزم. وهى من كلمة Vir أى إنسان ( رجل ) لأنها بالمعنى الذكورى وكانت تشير فى الأصل إلى الفضائل الخاصة بالرجال فى الحرب مثل الشجاعة والقوة.

See: Virtue . From Wikipedia . The Free Encyclopedia. Online. http:// en . Wikipedia Org/ Wiki . p. 1 Dote. 20 Jul 2004 .

زمانه<sup>(١)</sup>. الذى أجاد فى وصفه بقوله: " حشد من الوحوش الكاسرة، ولكن الوحوش فيها بينها وديعة فلا ينهش بعضها بعضا. أما البشر فلا شأن لهم غير أن يمزق واحد الآخر"<sup>(٢)</sup>.

من هذا المنطلق تبدو أهمية هذه الدراسة حول مفهوم الفضيلة عند سينيكا، وهى تبدو كذلك إذا ما أخذنا فى الاعتبار المكانة التى احتلتها الفضيلة بين الدراسات الرواقية، فقد كانت محور اهتمام فلاسفة هذه المدرسة عبر مراحل تطورها، كما كانت موضع تحمس الرواقيين إلى درجة التشدد الذى أفضى فى النهاية إلى العديد من المفارقات، الانتقادات الحادة التى وجهت للمدرسة الرواقية. وتهدف هذه الدراسة إلى تقديم صورة واقعية لما آلت إليه أخلاق الفضيلة أو أخلاق الواحد الضرورى إذا ما صح التعبير، فى عهد الإمبراطورية الرومانية على يد سينيكا ومعرفة التطورات التى لحقت بالمثالية المتشددة التى قال بها الرواقيون السابقون، والتى تتمثل فى كيفية اكتساب الفضيلة وكيفية التعامل مع الخيرات الموافقة للطبيعة، فى ضوء الواجب الرواقى الذى أخذه سينيكا على عاتقه، وفى ضوء يأسه من العثور على الحكيم<sup>(٣)</sup>. صاحب الفضيلة الكاملة التى تكفى نفسها بنفسها.

---

(١) أبدي سينيكا من ضروب التشاؤم واليأس فى كثير من المسائل التى تتعلق بالحياة السياسية والاجتماعية فقد استولى عليه الرعب من تطرف كاليجولا ونبيرون، وآلاف غيرهما من الرومان فى نزعتهم الفردية وفى الجرى وراء شهواتهم.

انظر: ول ديورانت: قصة الحضارة، ترجمة: د. محمد بدران، المجلد السادس، الجزء العاشر، (الحضارة الرومانية) الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، سنة ٢٠٠١، ص ١٨٠.

(٢) Seneca: Moral Essays. Vol .. 1. ( On Anger) . Trans. By. John W. Bascor. Harvard University Press. London. 1994. Book 2. Viii. 10. P. 183.

وايضا: إميل برهيه: تاريخ الفلسفة، الجزء الثانى، الفلسفة الهلنستية والرومانية، ترجمة. جورج طرايشى، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٢، ص ٢١٢.

(٣) لم يدع سينيكا نفسه أنه حكيم، بل ذهب إلى أنه فى تقدم نحو الحكمة، وعلى الرغم من أن الطريق إلى الفضيلة سهل إيجادها، إلا أن حياة من يطأ هذا الطريق صراع مستمر مع الشهوات والأخطاء.

See: Henery Sidgwick : Outlines Of The History Of Ethics. 5<sup>th</sup> ed .Macmillan and Co Limited.London. 1902- p. 99.

وسوف أقدم ذلك من خلال قراءة متأنية لأعمال سينيكا الفلسفية<sup>(\*)</sup> التي عالج في معظمها مفهوم الفضيلة بطريقة مستفيضة جدا إلى درجة التكرار الملئ بالأمثلة المتعددة حول الفكرة الواحدة.

وتبدو إشكالية هذه الدراسة متمثلة في مجموعة من التساؤلات الهامة منها:

١- هل استطاع سينيكا أن يخفف من المثالية الرواقية المتشددة بشأن الفضيلة؟  
٢- هل تمكن من تخليص الفضيلة الرواقية من المفارقات التي لحقت بها على يد الرواقيين الأوائل؟

٣- هل استطاع أن يقدم للرجل العادي ذى الثقافة المتوسطة، وصاحب النية الحسنة أساس يقيم عليه سلوكه فى الحياة، أم ظل محافظا على ما ذهب إليه الرواقيون السابقون عليه خاصة كريسيبوس بشأن أنه لا إمكانية للبشر فى الوصول إلى الفضيلة الكاملة باستثناء رجلين مثل سقراط وديوجنيس الكلبي، أما بقية للبشر فهم من ساء الأخلاق؟

٤- ما حقيقة موقف سينيكا من القضايا التي تتعلق بماهية الفضيلة الرواقية وطبيعتها وأهم سماتها؟

وقد تناولت الإجابة على هذه التساؤلات من خلال مجموعة من الأطر الهامة التي عالج سينيكا من خلالها مشكلة الفضيلة، بدءا من الإطار العام للفضيلة الذى يتمثل فى رؤية سينيكا لها باعتبارها الخير الأسمى أو الخير الوحيد الشريف، وأنها الغاية الحقيقية التى يهدف إليها الإنسان باعتباره كائنا عاقلا يتميز عن بقية الكائنات الطبيعية بالعقل، ومن هنا فلا معنى عند سينيكا لرؤية الخير الأسمى فى ضوء اللذات الحسية. مرورا بوحدة المعرفة والفضيلة ويتمثل هذا الإطار فى رؤية سينيكا للفضيلة فى ضوء معرفة ما يجب أن نفعله وما يجب أن نتجنبه، وما لا يجب أن نفعله ولا أن نتجنبه. ومرورا كذلك بماهية الفضيلة ويتمثل هذا الإطار فى

---

(\*) من أهم أعمال سينيكا الفلسفية رسائل فى الأخلاق إلى لوكيليوس Epistulae Mora; Ad Lucilium سجل فيها عصارة عقله وحصيلة عمره، ويبدو أنها وضعت فى ثلاثة أجزاء، وما لا يقل عن ٢٢ كتابا أو بابا، وصلنا منها الجزء الأول؛ ويضم الرسائل من ١-٨٨، والثانى؛ ويضم الرسائل من ٨٩-١٢٤، والثالث، مفقود.

راجع: الأب منصور مستريح الفرنسيسكانى: مقتطفات من رسائل الأخلاق إلى لوكيليوس للحكيم سينيكا: المركز الفرنسيسكانى للدراسات الشرقية والمسيحية، القاهرة، ٢٠٠٠، ص ٨

رؤية سينيكها لها فى ضوء سلامة العقل وموافقته لطبيعته الذاتية والكونية بعد تغلبه على الصراع مع الانفعالات والأهواء والأمراض المختلفة. ثم انتهاء بوحدة الفضيلة وكمالها ويتمثل هذا الإطار فى رؤية سينيكها للفضيلة فى ضوء الخير الواحد ذى الجوانب المتعددة، الذى يتساوى مع ذاته على الرغم من تعدد صورته، كما أنه كامل لا يقبل النقص أو الزيادة ولا يمكن أن يفقده الحكيم متى وصل إليه.

أما عن المنهج المستخدم فى الدراسة فهو المنهج التحليلى المقارن، نظرا لأنه يتناسب مع طبيعة هذه الدراسة التى تقوم على تحليل مفهوم الفضيلة عند سينيكها ومقارنة آرائه بآراء الرواقيين السابقين عليه.

**والله ولى التوفيق .....**

## أولاً: الفضيلة هي الخير الأسمى:

تنهض الأخلاق الرواقية على قاعدة عامة مؤداها أن الواجب الأول بالنسبة إلى كل كائن طبيعي هو حفظ كيانه قدر الإمكان. ولئن كانت عزيزة البقاء تقتضى من كل كائن أن يسعى باستمرار إلى ما ينفعه ويقيده، فإن الإنسان يميل إلى إدراك طبيعته هو وإلى الاجتهاد فى إنمائها والحفاظ عليها، وهو يتعلم منذ وقت مبكر جدا كيف يميز بين ما ينتمى إليه وما هو غريب عليه، وهو يعتنى بهذا ويحاول الابتعاد عن ذلك. ويتجه هذا الميل فى الناهية إلى العقل حيث يكمن الخير السمى والسعادة الحقيقية التى ينشدها<sup>(١)</sup>.

وقد استخدام الرواقيون كلمة الخير استخدامات كثيرة ومختلفة، لكنها فى النهاية تجتمع حول مفهوم واحد للخير وهو أن أى شىء يكون خيرا إذا كان الإنسان يستمد منه نفعاً<sup>(٢)</sup>. ولما كانت الفضيلة هى الشىء الذى ينتفع منه الإنسان صراحة فإنها هى الخير بالمعنى التام، لأنها تجعل الإنسان يتصرف وفقا لها، وبذلك يحصل على الحياة الخيرة، كما أنها هى الشىء الوحيد الذى يكون المرء فى أفضل ما يكون إذا كانت بحوزته<sup>(٣)</sup>.

وفى هذا الإطار الرواقى لمعنى الخير، تجلى المفهوم العام للفضيلة عند سينيكا على أنها الخير الأسمى أو الخير الحقيقى، صحيح أنه يستخدم كلمة الخير بمعانى كثيرة مختصرة ومستفيضة لكنها فى النهاية تدور حول نفس المفهوم الرواقى السابق لمعنى الخير، الذى ينحصر بمعناه التام فى الفضيلة.

---

(١) Terence Irwin : A History of Western Philosophy . Classical Thought. Oxford University Press. London . p.

And See Also: E Zeller: Outlines of The History of Greek Philosophy. Trans. By L.R Palmer. Revised by. W. Nettle. Thirteenth ed. Publication. New York . 1980. P.

(٢) Cicero: On Stoic Good and Evil. Definibus 3and Paradoxa Stoicorum. Trans .by. M.R. Wright . Aris & Phillips Ltd. 1991. P. 25.

(٣) M. Frede: On The Stoic Conception of The Good. Into( Topics in Stoic Philosophy ) Clarendon Press. New York . 1999. On Line. [http:// www. Questia. Com/](http://www. Questia. Com/) .p. 73



يقول سينيكا : " من الممكن أن تعرف الخير الأسمى بعبارات متعددة ، ولكن تبقى الفكرة واحدة ، فتعريف الخير الأسمى قد يعطى فى أحد الأوقات بصورة مفصلة ، وفى وقت آخر يكون قاصرا أو محددا ودقيقا. ولكننا سوف نصل إلى نفس الشيء إذا ما قلنا أن الخير الأسمى هو عقل يزدري حوادث الصدفة ، ويبتهج فقط بالفضيلة ، أو قلنا أنه قوة العقل على ألا يكون قابلا للهزيمة وأن يكون حكيما بخبرته ، ويمكن تعريفه أيضا فى قولنا أن الرجل السعيد هو الذى اتخذ طريق الفضيلة ، ولم يعرف سوى الخير الذى يمكنه هو نفسه أن يمنحه لنفسه"<sup>(١)</sup> .

ويتضح من هذه التعريفات السابقة أن سينيكا يرادف بين مفهوم الخير الأسمى والفضيلة ، ويربط بين الفضيلة والجانب العقلى ، فالفضيلة على حد قوله هى الخير الأسمى ، الجدير بالاحترام ، أو هى الخير الحقيقى وكل ما عداها من خيارات أخرى مختلطة ومشوهة ، وفى هذا الخير الأسمى أو الفضيلة تكمن غاية السلوك الإنسانى"<sup>(٢)</sup> .

وقد تابع سينيكا الرواقيين السابقين عليه فى حصر الفضيلة فى العقل ، لأنه هو الذى يميز الإنسان عن الحيوانات الخرساء على حد تعبيره ، لذا يقول : " دعنا نقصر الخير الأسمى على النفس"<sup>(٣)</sup> فهو يفقد معناه إذا ما أخذ من أفضل جزء فىنا ، وأطلق على الجزء السيئ ، أى إذا ارتبط بالحواس ، لأنها تكون أكثر نشاطا فى الحيوانات الخرساء ، ولا بد ألا نضع المجموع الكلى لسعادتنا فى الجسد ، فالخيرات التى يمنحها لنا العقل خيرات خالدة لا تفسد"<sup>(٤)</sup> .

---

(١) Seneca: Moral Essays. Vol .2.( On The Happy Life) Trans . BY. John W. Basore, Harvard University Press. London, 1990 IV. 1-2.P.109.

(٢) Seneca: And Lluclium Epistulae Morales. In 3Volumes. Trans. By . Richard M. Gummerr. Harvard University Press. London. 1991. ( On The Supreme Good) Epistle 4.p.75.

(٣) قال الرواقيون إن النفس تتألف من ثمانية أجزاء: الحواس الخمس الطبيعية، والجزء السادس هو الصوت، والسابع هو التناسلى، والثامن هو الجزء الرئيسى الذى يتحكم فى جميع الأجزاء الأخرى، وهو أنبل أجزاء النفس لأنه يقود الأجزاء الأخرى، كما أنه أصل التصور والتصديق والوجدان والاشتهاء، ويطلق عليه اسم العقل. See: Plutarque. De Placitis Philos . IV. 4.

نقلا عن: د. جلال الدين سعيد ، فلسفة الرواق ، مركز النشر الجامعى ، بيروت ، سنة ١٩٩٩ ، ص ١٠٤ .

(٤) Seneca: On Virtye as A Refuge From Worldly Distractions. Vol .. 2. Epistle 74. 16. P. 123.

وانطلاقاً من هذا المفهوم العقلي للخير الأسمى، انتقد سينيكا بشدة أتباع المدرسة الأبيقورية لاعتقادهم أن اللذة هي الخير الأسمى، وأنها الهدف النهائي لكل أفعالنا<sup>(١)</sup> ورفض أن تكون الفضيلة نفسها محل اهتمامنا وطلبنا لأنها تحقق لنا اللذة، فهي أسمى من ذلك بكثير.

إننا كما يقول سينيكا لا نتقبل الفضيلة لأنها تبعث البهجة في نفوسنا، ولكننا عندما نحظى بها تبعث السرور في تلك النفوس، فالخير الأسمى في اختيار الفضيلة، وليس هناك شيء آخر يمكن أن نتمناه فليس خارج الكل من شيء، كما أنه ليس هناك نقطة بعد النهاية. لهذا فمن الخطأ السؤال لم نسعى وراء الفضيلة؟ أو ماذا نطلب في الفضيلة؟ إننا نسعى وراءها نفسها لأنها لا تمنح شيئاً أفضل منها، فهي جزء نفسها، وهذا ليس شيئاً بسيطاً، فما أعظم تلك الخيرات التي تنسب إلى الفضيلة، إنها في قوة العقل الذي لا يلين وبعد نظره وحرितه وانسجامه، فهذه الخيرات ترتبط بالفضيلة لا باللذة، لأننا نطلب الخير الإنساني لا خير المعدة، فمعدة الحيوانات أكثر سعة<sup>(٢)</sup>.

من هنا دعا سينيكا أتباع أبيقور أن يكفوا عن القول أن اللذة هي الخير الأسمى، أو الخير الوحيد المطلق الذي تسعى إليه جميع الكائنات الحية، وألا يربطوا اللذة بالفضيلة، فهذا إجراء آثم يخدع بعض فئات الناس. فالإنسان الذي اندفع إلى اللذة في خصم سكره لا يعرف شيئاً سوى أنه يعيش باللذة ويعتقد وهمًا أنه يحيا في فضيلة، لأنه يعتقد أن اللذة لا يمكن أن تنفصل عن الفضيلة.

إن مثل هذا الإنسان كما يقول سينيكا ينخدع في خطاياها ويظنها حكمة، ويتباهى بما يجب التخلص منه، وليس أبيقور مسئولاً مستولية كاملة عن مثل هذا الفسق الذي يصل إليه مثل هذا الإنسان في حياة اللذة، ولكن السبب الرئيسي أن الناس يتدفقون إلى الأماكن التي يسمعون فيها مديح اللذة، وقد أحاطوا أنفسهم بالخطيئة<sup>(٣)</sup>.

(١) راجع، أبيقور: رسالة إلى مينيسي، ترجمة: د. جلال الدين سعيد، ضمن كتاب، أبيقور الرسائل والحكم، الدار العربية للكتاب، بيروت، سنة ١٩٩١ فقرة ١٢٩، ص ٢٠٥.

(٢) Seneca: On The Happy Life . IX. 3-4, P. 123.

(٣) Seneca :Moral Essays. On The Happy Life . xii. 3-4. P. 129.

ولم يكتف سينيكاً بالقول أن اللذة من جملة التفاعلات التي يجب استبعادها أو على الأقل جعلها من الأشياء المحايدة كما قال الرواقيون السابقون عليه، بل سعى في ربطة بين الفضيلة والخير الأسمى، إلى التأكيد على أن اللذة ليست هي الخير الأسمى، وأن الفضيلة وحدها هي الجديدة بهذا الخير، لذا فقد أقام تفرقة واضحة بين حياة الفضيلة وحياة اللذة، وبين مكانة الفضيلة ومكانة اللذة وفيما تسكن كل منها .

ويتحدث سينيكاً طويلاً عن وضاعة اللذة واحتقارها من خلال مجموعة من البراهين النظرية على نحو ما فعل أفلاطون في تحديده لماهية الخير الأسمى<sup>(٣)</sup>، ولكنه في هذه البراهين تغلب عليه الناحية العملية أكثر من بناء الأدلة النظرية، مما يكشف لنا عن مدى انشغاله بالجانب العملي من الفضيلة أكثر من الجانب النظرى.

يقول سينيكاً مخاطباً صديقة لوكيليوس: " إن أولئك الذين يعلنون أن الخير الأسمى في المعدة أو البطن- كناية عن اللذة- يرون أنهم وضعوه في مكان شريف جداً. ولذلك فإنهم يقولون: " إنه من غير الممكن فصل اللذة عن الفضيلة، ويدعون أنه لا يمكن لإنسان أن يحيا فاضلاً دون أن يحيا ملتذاً، ولا ملتذاً دون أن يحيا فاضلاً. ولكنى لا أدري كيف يمكن وضع الأشياء المختلفة في قالب واحد؟ وما السبب الذى يجعل اللذة غير منفصلة عن الفضيلة؟ هل تعنى أنه لما كانت كل الخيرات أصولها فى الفضيلة، فإنه حتى الأشياء التى نرغبها لا بد أن تنشأ من جذورها؟

وإذا كان من المستحيل فصل اللذة عن الفضيلة، فيجب ألا نرى أشياء معينة لاذة لكنها غير شريفة، ولا يمكن أن نرى أشياء شريفة ولكنها مؤلمة ولا يمكن تحقيقها إلا بالمعاناة. إذن فنحن نرى أن اللذة تندرج تحت أدنى مراتب الحياة، ومن ناحية أخرى فإن الفضيلة لا تسمح للحياة بأن تكون حياة شر، كما أن هناك أناس غير سعداء مع أنهم يمتلكون اللذة، وهذا لم يكن ليحدث إذا كانت اللذة نفسها مرتبطة بالفضيلة بلا انفصال.

(٣) قارن أفلاطون: محاوره جورجياس فقرة ٤٩٥ أ- ٤٩٩ ب، وفى محاوره فيليبوس فقرة ٤١، ٢٤، ١٩، ومحاوره بروتاجوراس فقرة ٣٥٦.

أن الفضيلة لا تشترط اللذة ولا تحتاجها أبداً، لأنها شيء سام ومترفع لا يمكن هزيمته، أما اللذة فهي شيء ضعيف وذليل يسكن في الحانات وبيوت الفسق، بينما تسكن الفضيلة شامخة في المعابد. وسوف تجد اللذة تتوارى بعيداً عن الأنظار وتبحث عن الظلام، بينما يكون الخير الأسمى أو الفضيلة خالداً لا يعرف النهاية ولا يسمح بالندم، لأن الفكر السليم لا يتبدل أبداً<sup>(1)</sup>.

ويبرهن سينيكا أيضاً على انفصال اللذة عن الفضيلة من خلال فكرته عن كمال الفضيلة، باعتبارها تمثل الخير الكامل أو على حد تعبيره الخير الشريف الذي لا يمكن أن يكون به جزء غير شريف - يقصد اللذة - لأن الخير الأسمى لن يحافظ على كماله إذا احتوى على شيء مختلف عن أجزائه، حتى الفرحة التي تنشأ عن الفضيلة رغم أنها خير، لكنها ليست جزءاً من الخير المطلق - الفضيلة - بل هي ليست أكثر من البهجة رغم أنها تنشأ عن أنبل الأصول<sup>(2)</sup>.

بهذا استطاع سينيكا أن يبرهن على أن الفضيلة هي غاية السلوك الإنساني، وأنها الهدف الأسمى الذي نسعى إليه، وأنها الخير الأقصى، مهما تعددت تعريفات هذا الخير، ومهما تعددت مجالاته لكننا في النهاية سوف نصل إلى نفس الفكرة.

وإذا كانت الفضيلة هي الخير الأسمى: فإنها أيضاً الخير الوحيد الشريف، الذي لا يعترف بأي درجة أعلى منه على حد تعبير سينيكا، وفي هذا الشأن نلاحظ أن سينيكا لا يزال يردد نفس المبادئ العامة للفلسفة الرواقية التي جعلت من الفضيلة الخير الأوحده، وأن كل ما عداها من الأشياء محايد، لأن الأشياء في ذاتها وبمعزل عن استعدادنا الداخلي ليست خيرة ولا شريرة.

فالصحة والسعادة والحياة والصداقة والنجاح ليست أشياء خيرة في ذاتها، ولا المرض والفقر ووضع النسب شروراً في ذاتها، فقيمة الأشياء تتحدد في كيفية

---

(1) Seneca : On The Happy Life. VI. 1-3. P. 155.

And See Also: On The Conflict Between Pleasur And Virtue. Vol. 3. Epistle. 123. 16. P. 435.

(2) Seneca: On The Happy Life. Xiv. 1-4. P. 131.

تعاملنا معها ورؤيتنا لها<sup>(١)</sup> . لكن كيف يتم تعاملنا مع تلك الأشياء؟ ألا يحتاج التعامل الأمثل إلى معرفة عقلية بالخير والشر، وذلك من حيث أنه بدون هذه المعرفة لن يكون لدينا مقدرة على التمييز بين ما هو نافع وما هو ضار لنا، وبالتالي نكون فى شرور الرذيلة لا فى خير الفضيلة؟

إن الإجابة على هذه التساؤلات تقودنا إلى مفهوم آخر للفضيلة عند سينيكا أو على وجه التحديد تقودنا إلى أساس الفضيلة وهى المعرفة أو الحكمة، لأن المعرفة بأمور الخير والشر شرط أساسى للتعامل مع الأشياء فى ضوء الفضيلة.

---

(١) See: Frank Thilly : A History of Philosophy . George Allen & Unwin Ltd... p. 138. And See Also : E Zell er: Op. Cit.. p. 219.

## ثانياً: وحدة المعرفة والفضيلة:

رغم مرور ما يقرب من أربعة قرون تقريباً على رحيل سقراط، ٣٩٩ق.م ، إلا أن فلسفته وتأملاته العميقة فى معنى الحياة، كانت بمثابة مصدر إلهام سينيكا الأول. لذا فقد أحيا سينيكا التوجه السقراطى بالفلسفة نحو المسائل الأخلاقية بصورة قوية تكاد تكون أقوى و أوضح مما كانت عليه لدى صغار السقراطيين الذين مزجوا بين التعاليم السوفسطائية والمبادئ السقراطية لقد كان سقراط بالنسبة لسينيكا الفيلسوف الحق الذى استطاع أن يحول الفكر الفلسفى إلى قواعد عملية وسلوكية، وأصر على أن الحكمة تتمثل فى معرفة الخير والشر والتمييز بينهما<sup>(١)</sup>.

من هذا المنطلق ذهب سينيكا إلى أنه إذا كانت الحياة ذاتها هبة الآلهة الخالدة، فإن الحياة الفاضلة هى هبة الفلسفة. فهى التى تكشف لنا حقيقة الأشياء الإلهية والأشياء البشرية، وهى التى تعلمنا أن نقدر ما هو إلهى وأن نحبه ما هو إنسانى وفيها- أى الفلسفة- تكون كل الفضائل<sup>(٢)</sup>.

ويرفض سينيكا أى توجه بالفلسفة نحو السفسطة أو الجدل الذى لا فائدة لنا منه، وكأنه أراد أن يعلن عن موقفه الراض لما وصلت إليه الفلسفة على يد الشكاك الأكاديميين<sup>(٣)</sup> فالفلسفة ليست نظرية غرضها تحقيق القبول الشعبى أو الاستعراض والتفاخر، لأنها مسألة حقائق لا مسأله كلمات، ونحن لا نسعى وراءها من أجل التسلية أو التخلص من سخط وملل فراغنا، بل نسعى وراءها لأنها تشكل النفس وتبنيها، وهى تنظم حياتنا وتوجه سلوكنا، وتوضح لنا ما يجب أن نفعله وما

---

(١) Seneca: On The Supreme Good . Epistle 71. 10.

(٢) Seneca: On The Part Played by Philosophy In The Progress of Man . Epistle 90.1-2.p. 395.

(٣) نازع بعض فلاسفة الأكاديمية فى القرن الأخير قبل الميلاد فى صحة المذهب الرواقى فى المعيار وذهبوا إلى استحالة الوصول إلى أى معرفة يقينية يقيناً مطلقاً عن الأشياء بالمعنى الذى قصد إليه الرواقيون فى مفهومهم عن الفكرة التصورية. وكان من أشهر من نادى بهذا الموقف من الأكاديميين فيلون من لاريسا التلميذ المباشر لكاريناس.

See: E. Zeller: op. Cit., p. 243.

يجب أن لا نفعله ، كما أنها توجه مسارنا عندما نتخبط بين الشكوك وبدونها لا يمكن أن نحيا حياة أمن ووافق وسلام<sup>(١)</sup> .

لقد كان سينيكا مقتنعا مثل سقراط بأن الفضيلة تفترض المعرفة بالخير أساسا لها فليست الحاجة أو الإرادة إلا بمثابة الدافع للقيام بفعل الخير<sup>(٢)</sup> بينما تتمثل معرفة ما ينبغى أن نفعله وما يجب أن نتجنبه أساس الفضيلة، فالحكمة أو معرفة الخير هي أساس كل الفضائل، لأن الأشياء لا يمكن أن تكون نافعة لنا إلا عندما نحسن استعمالها، بينما تكون ضارة عندما نسيئ استعمالها، ولكي نحسن استعمالها كما قال سينيكا يجب أن تكون لدينا معرفة عقلية عن الخير وهذا ما يقصده من دعوته إلى استعمال العقل في امتلاك الأشياء المفضلة. وإذا فهمنا أن الفضيلة هي الخير النافع لنا، فالعقل إذاً أو الحكمة هو ما ينبغى أن نعدده كل الفضيلة.

كما أن تحرر النفس وخلصها من الضروريات التي تقف عائقا أمام الإنسان في طريقة إلى الفضيلة لن يكون إلا في طلب الحكمة لذا يقول سينيكا لصديقه لوكيليوس: " فخذ نفسك إلى الفلسفة إذا كنت تريد السلامة وعدم الاضطراب والسعادة، وإذا كنت تريد أن تحيا في حرية وهذا هو الأهم، فليست هناك طريقة أخرى للوصول إلى تلك الغاية. إن الحماقة يا لوكيليوس وضعية وحقيرة وعبودية لكل أهواء النفس. أما الحكمة فهي الحرية الحقيقية التي يمكنها أن تبعد عنك هذه الأهواء المتعبة التي تحكمها التقلبات. وهناك طريق واحدة تؤدي بك إلى الحكمة، وهي طريق مستقيمة، فلن تضل فيها، فاشرع فيها بخطى ثابتة، وإذا كنت تريد أن تصبح جميع الأشياء تحت سيطرتك، فضع نفسك تحت سيطرة العقل، فإذا أصبح

(1) Seneca: On Philosophy. The Guide of Life. Epistle 16-3 p. 105

(٢) قرر سقراط في محاوره مينون أن الفضيلة هي الرغبة في الأشياء الخيرة والقدرة على الحصول عليها، ولقد أحل سينيكا الحاجة والتمنى والإرادة محل الرغبة عند سقراط فهو دائما ما يرادف بين المصطلحات الثلاثة في مواضع مختلفة كما في رسالته.

See: R. W. Sharples : Stoics. Epicureans and Sceptics. Routledge . London .  
1996. P. 73.

العقل حاكمك فسوف تحكم كثيرين، وسوف تتعلم منه ما يجب أن تقوم به، وكيف يجب أن تقوم به ولن تتخبط بين الأشياء<sup>(١)</sup>.

وإذا كانت الفضيلة هي معرفة الخير أو هي علم الخير فإنها لا تعلم<sup>(٢)</sup> لأن النفس كما يقول سينيكا تحمل بداخلها بذرة كل شيء شريف، وتستحث هذه البذرة على النمو من خلال النصيحة والإرشاد إلى اختيار الخير، فمثلما يحرك النسيم الشرارة فتنمو نارها، فإن الفضيلة تستحث داخل النفس الإنسانية بالنصيحة<sup>(٣)</sup> وعلى الرغم من وجود أشياء معينة في العقل، لكنها ليست متاحة لنا، ولكنها تبدأ في العمل بمجرد أن تتحول إلى كلمات<sup>(٤)</sup>.

ويتضح من هذا أن سينيكا يعول على النصيحة كأساس لتعلم السلوك السليم الذي سوف يتمكن من ممارسة الفضيلة<sup>(٥)</sup>، ولا يمكن أن نلمس النصيحة الخيرة إلا من الفلسفة لأنها هي التي تمنحنا المعرفة الحقيقية بالخير والشر.

يقول سينيكا: "إن الحكمة ليست هي التي تدبر لنا العدة أو الأسوار أو الأدوات المفيدة في الحروب، بل إنها صوت ينادى بالسلام، وهي تدعو البشرية كلها إلى الوفاق، فمسار الحكمة يتجه نحو السعادة، لذا فهي ترشدنا في هذا الصدد وتفتح أمامنا الطريق وتوضح لنا الأشياء الشريرة والأشياء التي تبدو شريرة، وهي تجرد عقولنا من الأوهام الباطلة وتصبغنا بعظمة ذاتية، ولا تسمح لنا بأن نجعل الفرق بين ما هو عظيم وما هو زائف، وتمنحنا معرفة كل الطبيعة ومعرفة طبيعتها الذاتية"<sup>(٦)</sup>.

(١) Seneca: On Allegiance To Virtue . Epistle 37. 3-5. P. 255.

(٢) استحوذت هذه القضية على اهتمام سقراط وكانت ميدان لأقوى المواجهات مع السوفسطائيين الذين ادعوا أنهم يملكون فن البيان الذي يهدف على تعليم الفضيلة وقد صاغ أفلاطون النقاش حول هذه القضية في محاورة بروتاجوراس (الباحث).

(٣) لا يقل دور النصيحة عند سينيكا عن فعل التوليد عند سقراط فكلاهما يستحث ما بداخل النفس من خير على أساس أن النفس مفضولة عليه (الباحث).

(٤) Seneca : On The Value of Advice . Epistle 94.29. p. 31.

(٥) Seneca: Epistle 90. 26- 28. P. 417.

(٦) D. Laertius: Lives of Eminent Philosophers . Trans. By. R.D. Hicks. M.A. William Heinmann Ltd., London . 1970 . Vol. 2. 128. P. 233.



ويحق لنا أن نتساءل هل تكفى معرفة الخير لتحقيق الفضيلة؟  
إن الإجابة على هذا السؤال تكشف لنا مدى تكرار سينيكا لنفس المبادئ الرواقية السابقة فهو هنا يتفق مع الرواقيين السابقين عليه فى أن الفضيلة علم وعمل، ويؤكد على أن الإنسان الذى عرف ما يجب أن يفعله وما يجب أن يتجنبه لن يكون حكيما فاضلا حنى تتغير بنية عقله إلى شكل وماهية الذى قد تعلمه<sup>(1)</sup>. من هنا فإن الفضيلة كما يقول سينيكا: " تنقسم إلى قسمين: التأمل فى الحقيقة، والممارسة أو السلوك الفاضل، والتدريب يوميا يعلم التأمل، بينما النصح يعلم السلوك، والسلوك السليم يكشف عن الفضيلة ويركن إلى ماهيتها<sup>(2)</sup> .

إن وضوح الفكرة لا يكفى من وجهة نظر سينيكا لممارسة الفضيلة، بل لابد من تقوية ما هو خير وترسيخ جذوره بالتأمل اليومي، والمحافظة على تنمية قدرات النفس بالدراسة المستمرة حتى يصبح الاتجاه النبيل فى موضع راسخ، وعلى الإنسان أن يمتحن نفسه ويدقق فيها ويلاحظ بطرق مختلفة ما إذا كان قد أحرز تقدما نحو الفضيلة أم لا<sup>(3)</sup> .

لأن الفضيلة لا تمنح لنفس ما لم تكن قد تعلمت وتدربت ووصلت إلى الكمال بالممارسة الدائبة<sup>(4)</sup> . فلا يكفى فقط أن نحتفظ بالأشياء النبيلة فى الذاكرة بل لابد من ممارستها عمليا، لأنه ليس سعيد من يعرف فقط بل السعيد من يعمل بما عرف ومن هنا فإن الفضيلة علم وعمل<sup>(5)</sup> .

وفى ضوء هذا التلازم بين المعرفة والفضيلة تكون الأخيرة حكما صائبا لا ينحرف حول ما ينبغى أن نفعله وما يجب أن نتجنبه، ومن خلال هذا الحكم الصائب سوف نتعامل مع الأشياء الخارجية التى تحيط بنا، يقول سينيكا: " إذا

---

(1) Seneca: On The Valu Of Advice. Epistle 94.48. p. 43.

(2) Ibid... 45-46. P. 14.

And See Also : Seneca: On The Philosopher's Task. Epistle 64. P. 441.

(3) Seneca: On Philosophy . The Guide of Life . Epistle 16. 1-2. P. 103.

(4) Seneca: On The Part Played Philosophy In The Progress of Man . Epistle 90. 46. P. 431.

(5) Seneca : On The Diseases of Soul . Episte 75.7.p.141.

كانت الفضيلة تسكن بداخل الإنسان فإنه سوف يتغلب على كل الشدائد، وسوف تحمل اسم الخيرات عندما تجعلها الفضيلة الداخلية جديرة بالاحترام ، لأن الفضيلة هي التي تساعدنا فى التغلب على الحظ السيئ والسيطرة على الحظ الطيب<sup>(١)</sup> . وهى التى تعلمنا أن جميع الخيرات متساوية ما كان منها من اختيارنا أو ما قد فرض علينا من الخارج، وهى أيضا التى تصدر أحكاما على كل شىء، ولكن لا شىء يحكم عليها، لذا فهى معيار الخير والشر، حيث إن كل الأفعال التى تكشف فيها الفضيلة عن نفسها خيرا، بينما تكون الأفعال التى تتم بطريقة مخزية بعيدة عن الفضيلة ولا بد أن تكون شرا، فليس هناك خير بدون الفضيلة<sup>(٢)</sup> .

من هذا المنطلق تابع سينيكا فى موقفه من الخيرات المحايدة الرواقيين السابقين عليه، فهؤلاء قد فرقوا فى نظرية الخيرات بين أنواع ثلاثة من الأشياء المحايدة أخلاقيا(أ) الأشياء الموافقة للطبيعة والتى تعتبر ذات قيمة وهى مرغوب فيها وتفضل لذاتها وليس كوسيلة لشيء آخر. (ب) الأشياء المعارضة للطبيعة وهى الأشياء لا قيمة لها وينبغى اجتنابها. (ج) وأخيرا الأشياء التى لا هى بذات قيمة ولا هى بغير قيمة وهى الأشياء المحايدة بالمعنى الدقيق<sup>(٣)</sup> .

لكن سينيكا قد نسب للأشياء المحايدة أهمية تفوق ما كان يمكن لهم أن يولوه إياها<sup>(٤)</sup> . وربما أراد بذلك أن يخفف من حدة المثالية الرواقية لتلائم المطالب الدنيوية التى كان يسعى إليها الرجل الرومانى خاصة وأنه كان واعيا بالميل والرغبات الإنسانية التى لا تخلو من الميل إلى المتعة واللذة.

لذلك رغم معارضته القوية ورفضه القاطع أن تكون اللذة هى الخير الأسمى، وأنها ليست ذات قيمة فى ذاتها، لكنه اضطر إلى قبولها على أنها نتيجة لنشاطنا

---

(١) Seneca: On The Supreme good . Epistle 71. 6-8.p. 77.

(٢) Ibid... 21-32. P. 87.

(٣) E. Zeller : Op. Cit... p. 222.

(٤) فردريك كوبلستون: تاريخ الفلسفة، المجلد الأول( اليونان والرومان) ، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ، سنة ٢٠٠٢، ص ٥٧١ .

And See Also: B. A. G. Fuller : A History of Philosophy . 3 rd Edition . Oxford & IBH Publishing Co.. New Delhi. 1955. P. 266.

بشرط أن يكون هذا النشاط من النوع الصالح أى الموافق للطبيعة<sup>(١)</sup> ، فالسلوك الصائب هو وحده الذى يحقق الرضى الحق والإشباع الصحيح، ومن ثم تكون اللذة نتاجا ثانويا للفضيلة<sup>(٢)</sup> .

إن هذا الموقف لا يتناقض مع ما قاله سينيكا عن الفضيلة إنها الخير الوحيد، لأن الفضيلة هي يدة الموقف فى التعامل مع أى من الأشياء التى قال عنها إنها محايدة، فاللذة إذا ما كانت ضرورية يجب أن تسير فى ركب الفضيلة ولا يكون ذلك إلا بالاعتدال فى اللذات الموافقة للطبيعة وعدم الإفراط فيها. فعندما تقود الفضيلة طريق الإنسان فسوف تكون كل خطواته فى مأمّن، لأن فيها يسكن الاعتدال ، وعدم الخوف من الإفراط، وإذا كان بعض الناس يرون أن السعادة فى المزج بين اللذة والفضيلة، فإن هذا يشترط أن تكون الفضيلة هي التى تقود اللذة<sup>(٣)</sup> .

يقول سينيكا: " دع الفضيلة تمضى أولا، ودعها تكون هي المعيار أو المثل الأعلى، وسوف تحصل على اللذة أيضا، إلا أننا يجب أن نسيطر عليها، فأحيانا يتوجب علينا أن نخضع لتوسلاتها، ولكن الذين يتركون اللذة زمام أمورهم، يفقدون كلاهما، لأنهم يفقدون الفضيلة، ولا يمتلكون اللذة، بل هي التى تتملكهم، وهم إما أن يعذبوا بقلتها، أو يموتون بفرطها<sup>(٤)</sup> .

ويبدو اعتراف سينيكا بأهمية الخيرات المحايدة واضحا فى موقفه من الثروة أو المال<sup>(٥)</sup> ، فالمال يمكن استخدامه من أجل غايات خيرة<sup>(٦)</sup> . لذلك إذا جاء

---

(٣) كان كلياتس ( ٢٣١-٢٣٢ ق.م ) من أشد الرواقيين الذين عارضوا أن يكون للذة أى مكان بين الأشياء الموافقة للطبيعة قد أيد رأيه بعض من الرواقيين.

See: E. Zeller: Op. Cit ., p. 219.

(١) A.A. Long: Stoic Studies . Cambridge University Press. London. 1990. P. 28.

(٢) Seneca: On The Happy Life . xiii. 4-5. P. 133.

(٣) Ibid .. xiv- 1. P. 135.

(٤) كانت ثروة سينيكا كبيرة جدا فقد ضاعف ما ورثه عن أبيه من ثروة باستثمارها استثمارا استعانا عليه فيما يبدو بمضبه الرسمى وعلمه الواسع. وإذا كان لنا أن نصدق ديوفانث كان يقرض المال لأهل الولايات بربافاحش أثار الفزع والفتنة فى بريطانيا حين فاجأ مدينه فيها بطلب أمواله البالغ قدرها ٤٠,٠٠٠,٠٠٠ سسترس، ويقال أن =

فليس من الحكمة أن ننبذه نبذا، بل ربما كان من ضعف الرجل أن يعجز عن احتمال الثروة، إذ أن الثروة محنة ينبغي عليه أن يجتازها بكرامة، إننا ينبغي أن نقتنى المال بشرط ألا نتركه يستعبدنا، وإذا ضاع منا لم تذهب نفوسنا عليه حسرات<sup>(١)</sup>.

وهكذا يتضح أن استخدام المال وغيره من الأشياء المفضلة يجب أن يتم في ضوء العقل أو المعرفة العقلية بأمور الخير، لأن كل شخص لا يستخدم العقل في امتلاكه لهذه الخيرات، فإنه لن يحتفظ بها طويلا، لأن النعيم نفسه، إذا لم يتحكم فيه العقل، فإنه يتغلب على ذاته، وإذا وثق الإنسان في الخيرات الزائلة فإنه سوف يحرم منها سريعا<sup>(٢)</sup>.

إنه من الأفضل كما يقول سينيكا أن نتبع في تعاملنا مع الخيرات طريق الفضيلة، فمن خلالها سوف نصل إلى الهدف الأسمى، الذي تكون فيه الأشياء المتعة والأشياء الشريفة شيئا واحدا. وسوف تكون هذه الغاية ممكنة إذا فهمنا أن هناك نوعين من الأشياء: أشياء ننجذب إليها مثل الغنى والجمال واللذات وهذه هي الأشياء المتعة والتي تتملقنا، وأخرى ننفّر منها كالموت والألم والفقر والعار، لذلك يجب أن ندرب أنفسنا بحيث نتجنب الرغبة في الأشياء الأولى ونتحرر من الخوف من الأخرى. ولنحارب بطريقة عكسية، فلنبتعد عن الأشياء التي تتملقنا وننهض بأنفسنا لملاقاة الأشياء التي تهاجمنا<sup>(٣)</sup>.

---

=ثروته بلغت ٣٠٠,٠٠٠,٠٠٠ سترس أي ما يعادل ٣٠,٠٠٠,٠٠٠ دولار أمريكي. انظر: ول ديورانت، قصة الحضارة، المجلد السادس، ج١٠، ص ١٧٧.

وأيا: برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية، ١٦، الفلسفة القديمة، ترجمة د. زكي نجيب محمود، مراجعة د. أحمد أمين، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، سنة ١٩٦٧، ص ٤١٢.

(١) د. عثمان أمين: الفلسفة الرواقية، ص ٢٣٧.

(٢) Seneca: On The Philosphr' s Mean. Epistle 5.

نقلا عن: د. عثمان أمين: المرجع السابق، ص ٢٣٧.

(٣) Seneca: On Virtue As A Refuge From Worldly Distraction. Epistle 74. 18-19.p. 125.

(٤) Seneca: On The Conflict Between Pleasure and Virtue. Epistle . 12-13. P. 433.

هكذا تبدو أهمية الأشياء المحايدة في حديث سينيكا عنها، واعترافه صراحة أنها يمكن أن تكون خيارات إذا ما تم استخدامها في ضوء العقل، ولكن هل معنى ذلك أن سينيكا يؤمن بفكرة الحياة المختلطة على نحو ما فعل أفلاطون<sup>(١)</sup> التي تجمع بين اللذة والحكمة والعقل؟

الواقع أن سينيكا لا يفضل السعى وراء هذه الأشياء الممتعة ولا يحبذ أى خير آخر غير الفضيلة لأنها لا تعانى من أى فراغ بداخلنا يجب أن نشغله بأشياء أخرى، كما أنها عندما تملك النفس تزيل الإحساس بأى خسارة دنيوية فهى وحدها كافية<sup>(٢)</sup>. أما الأشياء المفضلة فيصفها بأنها أشياء ثانوية وضيئيلة، ولا يمكن الخير الحقيقى فيها، بل الخير الحقيقى فى الفضيلة<sup>(٣)</sup>.

جملة القول أن المعرفة العقلية هى المعيار فى الحكم على الأشياء، وأن هذه المعرفة لا يمكن أبدا أن تنفصل عن الفضيلة، لذا قال سينيكا: "إن الفضيلة فى العقل السليم المتزن والمنسجم مع ذاته، وهذا يفضى بنا إلى الحديث عن جوهر الفضيلة الذى يتمثل فى سلامة العقل وتوافقه مع ذاته.

---

(٣) راجع افلاطون: محاوره فيليبوس، فقرة ٢٥٩.

(١) Seneca: Epistle 74. P. 131.

(٢) Ibid.. 17-19.pp. 123- 124.

## ثالثا: ماهية الفضيلة:

فى ضوء أهمية المعرفة أو الحكمة كأساس للفضيلة كما أوضحت ذلك سابقا تتجلى ماهية الفضيلة عند سينيكا فى مدى صحة النفس وسلامة العقل، فالإنسان لا يمكن أن يوصل إلى ماهية الفضيلة وأن يحيا حياة سعيدة إلا بعد أن يتغلب على ما يعوق حرية العقل وانسجامه ووفاقه مع الطبيعة، ويمنعه من تحديد قيمة الأشياء. ولا فرق عند سينيكا بين الوفاق مع الطبيعة الكونية أو الوفاق مع الطبيعة الذاتية للعقل، لأن العقل الإنسانى على حد تعبيره جزء من العقل الإلهى موضوع فى جسد بشرى<sup>(١)</sup>. لذا فالتوافق والانسجام مع الطبيعتين العامة والخاصة بمعنى واحد<sup>(٢)</sup>

يقول سينيكا: " لن نضيف شيئا هنا إذا قلنا أن الحكمة الحقيقية فى عدم البعد عن الطبيعة وتشكيل أنفسنا وفقا لقانونها ونمطها، وهذا مذهب يتفق عليه كل الرواقيين، فالحياة السعيدة هى الانسجام مع طبيعتنا، ولا يمكن الوصول إليها إلا عندما يكون لدينا عقل صائب متمكن من سلامته وشجاعته، منتبها لكل المزايا التى

---

(١) Seneca: On Various Aspects Of Virtue. Epistle 66. 12. P. 11.

(٢) كان المبدأ الأساسى عند الرواقيين بصفة عامة هو العيش وفقا للطبيعة، أما القول بأن خلفاء زينون كانوا أول من صاغ هذا المبدأ، بينما كان مطلبه هو مجرد الحياة فى اتساق مع الذات، فإنه يبدو بعيدا عن الاحتمال، حيث أن ديوجينيس اللايرسى يقول عكس ذلك تماما. أما إذا كان الجديد المختلف هو أن كليانتس ذهب إلى أن الطبيعة التى ينبغى أن تتوافق معها الحياة هى الطبيعة المشتركة، وأن كريسيبوس رأى أنها الطبيعة العامة وعلى الأخص الطبيعة الإنسانية. فإن كل هذا ليس إلا تعديلات لفظية لا أكثر على مبدأ العيش وفقا للطبيعة.

See : E. Zeller: Outlines. P. 219

يقول ديوجينيس اللايرسى: " قال زينون فى كتابه عن الطبيعة الإنسانية إن أسمى غاية يصبوا إليها الإنسان هى العيش وفق الطبيعة ولما كانت الطبيعة تقود إلى الفضيلة، كان العيش الملائم لها ملاءما للفضيلة أيضا. ويرى كليانتس نفس رأى فى كتابه عن اللذة وبوزيدونيوس. وقال كريسيبوس فى الباب الأول من كتابه عن الغايات إنه لا فرق من الكل. ولذا فإن الغاية القصوى هى أن يعيش على مقتضى الطبيعة، لأن طابنا لا تعدو أن تكون أجزاء من الكل. ولذا فإن الغاية القصوى هى أن يعيش المرء وفق الطبيعة، أى وفق طبيعة الشخصية والطبيعة الكلية على حد سواء".

See: D. Laertius : Op . Cit.. Vol. 2.p. 193.

تزين الحياة بلا حب زائد لأى منها، بمعنى أن يكون مستخدما لها لا عبدا تحت سيطرتها<sup>(١)</sup> .

فالواقع أن الرواقيين السابقين على سينيكا ذهبوا إلى أن الوصول إلى الفضيلة يتم فجأة بعد التخلص من الانفعالات واستبعادها حيث ينتقل الإنسان من فساد الأخلاق إلى كمالها<sup>(٢)</sup> . ولقد ترتب على هذا القول كثير من المفارقات لعل من أهمها أنه لا وسط بين الفضيلة والرذيلة وأن الناس إما أختيار فضلاء وإما أشرار حمقى، وبالتالي فليس هناك درجات فى الفضيلة لأن من حاز فضيلة واحدة حاز الفضائل كلها، ومن كانت به رذيلة واحدة كان من الأشرار والحمقى<sup>(٣)</sup> .

أما بالنسبة لسينيكا فإن الموقف من قضية الوصول إلى الفضيلة قد يبدو مختلفا عن السابقين، ويحمل بعض التناقضات والترددات التى لا مبرر لها لكنه فى حقيقة الأمر لا يذهب بعيدا عما قاله الرواقيون السابقون عليه، فهو يشرع كأول رواقى فى تحديد طريق مختلفة المراتب من اجل الوصول إلى الفضيلة، ويتحدث عن صفات مختلفة للناس فى السير نحو الفضيلة، لكن هل معنى ذلك أنه استطاع أن يتخلص من المفارقات الرواقية السابقة؟ هل معنى ذلك أن سينيكا قال بدرجات متوسطة بين الفضيلة والرذيلة يمكن أن يكتسبها الإنسان فى سعيه نحو الفضيلة؟

الواقع أن اختلاف مراتب الناس فى الطريق إلى الفضيلة لا يعنى إطلاقا عند سينيكا وجود مراحل متفاوتة أو فضائل مختلفة الدرجات يكتسبها الإنسان من مرحلة إلى أخرى، لأن الطريق إلى الفضيلة فى حقيقته صراع مع أمراض النفس وأهواء العقل من أجل التغلب على الرذائل والوصول إلى الفضيلة الكاملة. ويظل المتقدم نحو الفضيلة فى تعداد الأشرار والحمقى رغم أنه يختلف عنهم فى أنه تخلص عن بعض أخطائه، لكنه لم يكتسب شيئا سوى ما تخلص عنه من الرذائل، وما

---

(١) Seneca: On The Happy Life. Iii. 2-4. P. 107.

(٢) أولف جيغن: المشكلات الكبرى فى الفلسفة اليونانية، ترجمة: د. عزت قرنى، دار النهضة العربية، القاهرة، سنة ١٩٧٤، ص ٣٩٦٠

(٣) See: Cicero: On Stoic Good And Evil. Definibus and Paradoxa Stoicorum . pp. 79. 83.

تحلى به من أخلاق مناسبة؟، أو تمسكه بالواجب الأخلاقي، أما الفضيلة فلم يصل إليها بعد.

ويتساءل سينيكا: " هل توجد درجات للفضيلة تلى الرجل الفاضل السعيد؟ ألا توجد هناك مرتبة تلى الفضيلة مباشرة؟" ويجيب قائلا: " لا أعتقد ذلك، لأن من يتقدم يظل معدودا ضمن الأشرار والحمقى، ولكنه يفصله عنه فاصل طويل، فهناك فواصل مرحلية كبيرة بين من يتقدمون نحو الفضيلة"<sup>(1)</sup>.

ولعل سينيكا يقصد بهذه الفواصل تلك الأخلاق المناسبة<sup>(2)</sup> التى يكتسبها المرء فى طريقة إلى الفضيلة، صحيح أنها ليست أخلاق الفضيلة ولكنها كالظل منها، فالاختيار المناسب أو الفعل المناسب كما يقول سينيكا يتفق مع العقل ومن ثم فهو خير، لكن هذا لا يعنى أن صاحبه قد وصل إلى الخير الأول- أعنى الفضيلة-<sup>(3)</sup>.

ويشير سينيكا إلى مثل هذا الاختيار المناسب فى قوله: " إننى سأفضل التحرز من العذاب على الألم، ولكن إذا ما جاء الوقت وتحتم على تحمل العذاب، فسوف أتصرف بشجاعة وشرف، وكذلك لا أتمنى أن تقع الحرب، ولكن إذا حدثت، فسوف أتحمل الجراح بنبل"<sup>(4)</sup>.

وينقسم الناس فى طريقهم إلى الفضيلة إلى ثلاث فئات: الفئة الأولى؛ أولئك الذين لم يصلوا بعد إلى مرحلة الحكمة، بل نارا مكانا قريبا منها، وهؤلاء الناس هم الذين نحوا جانبا بعض الرذائل وتعلموا ما الأشياء التى يجب اعتناقها؟ ولكنهم لم يمارسوا خيرهم عمليا، لكن مكسبهم الوحيد أنهم وصلوا بالفعل إلى درجة لا يمكن الرجوع عنها، ومع ذلك ما زالوا يقفون على أرض غير ثابتة لأنهم أفلتوا من أمراض العقل ولكنهم لم يفلتوا من الأهواء"<sup>(5)</sup>.

(1) Seneca : On The Disease of The Soul. Epistle 75. 8-9.p. 139.

(2) يعد شيشرون أول من أفاض فى الحديث عن أخلاق الواجب، حيث أنه لم يشغل نفسه بأخلاق الفضيلة الرواقية نظرا لصعوبة الوصول إليها، لذا شرع فى بيان ما ينبغى فعله فى ضوء الواجب، وكانت الواجبات الأخلاقية عنده بمثابة الدرجة التالية للفضيلة ولعله استفاد فى ذلك مما قدمه بوزيدونيوس.

(3) Seneca : On The Happy Life. Epistle 92. 11-12.p. 455.

(4) Seneca : On III- Health and Endurance of Sufferring . Epistle 64. 4. P. 37.

(5) Seneca : Epistle 75.9.p.139.



أما الفئة الثانية؛ فتتألف من أولئك الذين تخلوا عن أشد علل العقل وأهوائه ولكنهم لا يزالون بعيدا عن امتلاك الحصافة أو الحكمة، لأنهم مازالوا عرضة للانزلاق إلى حالتهم السابقة.

أما الفئة الثالثة؛ فهم في مأمن من رذائل كثيرة وخاصة الرذائل الكبيرة، ولكنهم ليسوا في مأمن من كل الرذائل، فلقد نجوا مثلا من الجشع، إلا أنهم مازالوا يشعرون بالغضب، ولم تعد الرغبة الشهوانية تزعجهم لكنهم لا يزال الطموح بنفس حياتهم، وهم إن كانوا يهزأون بالموت، إلا أنهم يرتعبون من الألم<sup>(١)</sup>.

وبعد أن يتحدث سينيكا عن هذه الفئات المختلفة من الناس على طريق الفضيلة يتناول بالتفصيل انفعالات النفس وأهواء وأمراض العقل التي بقدر التخلص منها والتغلب عليها تكون مكانة الإنسان بين الفئات الثلاثة السابقة، وبالتخلص منها نهائيا تكون سلامة العقل قد تحققت ونال الإنسان الفضيلة.

لقد سار سينيكا في نفس الاتجاه الرواقى القديم في رؤيته لانفعالات النفس على انها مصدر الشر الأخلاقى، فقد كان غرض زينون مؤسس المدرسة الرواقية كما يقول ديوجينيس اللايرسى أن يجعل الحكيم خاليا من الأمراض، وكان يعتقد أن اضطرابات النفس إرادية تنشأ من رأى وحكم خاطئين، لهذا فإن الشر الأخلاقى يرجع إلى الفشل فى التصرف وفقا لأحكام العقل وقال بهذا الرأى أيضا كلياتس وكريسييوس وبوزيدنيوس الذى تأثر سينيكا به تأثيرا قويا، وقد تحدثوا كثيرا عن انفعالات النفس<sup>(٢)</sup> المناقضة للعقل السوى<sup>(٣)</sup>.

---

(١) Seneca: Epistle 75-13-14.pp.143.145.

(٢) قدم الرواقيون قائمة طويلة من الانفعالات، ولكنها جميعا تندرج تحت أربعة انفعالات رئيسية هي: الرغبة واللذة والرغبة والحزن، ويرجع أولف جيغن أنهم ربما استعانوا فى هذه القائمة بدراسات سابقة عليهم، ربما يعود بعضها للسوفسطاليين.

لمزيد من معرفة تفاصيل هذه القائمة: انظر: أولف جيغن: المشكلات الكبرى فى الفلسفة اليونانية، ص ص ٤٢٢-٤٢٣.

And See Also: D. Laertius . Op. Cit.. Vol. 2. Vii. 110. P. 217.

(٣) See: D. Laertius. Lives of Eminent Philosophers. Vol. 2. VII. 112-114. P. 219

ولم يكتف سينيكاً بتكرار ما قاله الرواقيون السابقون في هذا الصدد، بل لجأ كعادته إلى الشرح الطويل والوصف الشامل للطبيعة أمراض النفس وانفعالاتها وأهواء العقل، وحاول أن يقدم علاجاً لتلك الأمراض الخلقية التي تقف عائقاً أمام الإنسان في طريقة إلى الفضيلة. ولم يكن سينيكاً أول من قام من الرواقيين بهذه المحاولة في، لأن كريسيبوس قد سبقه في هذا الشأن فإليه تنسب أكبر محاولة في تحديد إجراءات العلاج من الانفعالات اعتماداً على التفرقة بين الوقاية والعلاج كما هو الحال عند الأطباء<sup>(١)</sup>. لكن هذا لا يقلل من ما قدمه سينيكاً في هذا الشأن لأنه استطاع رسم صورة متعددة الألوان والأشكال للذائل والأمراض الخلقية التي يجب التصدي لها<sup>(٢)</sup>.

فقد اتخذ من الانفعالات موقفاً متشدداً كغيره من الرواقيين، ورفض تماماً ما ذهب إليه المشائيون، ورأى أن إحباط الانفعالات واقتلاعها منذ بداية ظهورها أفضل بكثير من التحكم فيها فيما بعد لو سمحنا لها بالظهور.

يقول سينيكاً: "لقد كان دائماً يثار السؤال عما إذا كان من الأفضل أن يكون للمرء انفعالات معتدلة أو لا يكون على الإطلاق. إن فلاسفة مدرستنا يرفضون الانفعالات والمشاعر والعواطف، بينما يقول المشائيون بالتحكم فيها. ومع هذا فأنا لا أفهم كيف يمكن لمرض متوسط أن يكون مفيداً رافعاً. فليست هناك رذيلة بلا عذر ما، وليست هناك رذيلة لا تكون في بدايتها متواضعة معتدلة وسهلة الاسترضاء، ولكن بعد ذلك ينتشر البلاء بصورة أوسع، لذلك إذا أنت سمحت للانفعالات بأن تبدأ فلن تستطيع السيطرة على توقفها، فكل انفعال يكون في بدايته ضعيف، لكنه يقوى بعد ذلك، لهذا فإن تحبب الانفعال مسبقاً قبل بدايته أسهل من توقفه فيما بعد<sup>(٣)</sup>."

ويرى سينيكاً أنه من الضروري التخلص من هذه الأخطاء، ويرفض فكرة السماح لها بالظهور حتى ولو كان ذلك بمقدار قليل يمكن أن أوقفه بعد ذلك، لأن

(١) أولف جيغن: المرجع السابق، ص ٤٣٥-٤٣٦.

(٢) إميل برهيه: المرجع السابق، ص ٢١٢.

(٣) Seneca: On Self – Control . Epistle 116. 1-3. P. . 333.

الحكيم وحده هو الذى يتمتع بإمكانية التحكم فى انفعالاته متى شاء، لكننا لا نستطيع ذلك ونحن فى طريقنا إلى الفضيلة، ومن ثم فالمقدار القليل من الحزن أو الخوف أو حتى الحب له خطورته مثل الوصول إلى قمة الانفعال<sup>(١)</sup>.

ويعترف سينيكا بأن التخلّى عن الانفعالات والعواطف من القضايا التى أثارت الشكوك ضد الرواقيين على اعتبار أننا مجرد بشر ولا نستطيع أن ننكر على أنفسنا أن نحزن ولو بقدر قليل أو نغضب ولو لفترة بسيطة، ومن الصعب التخلّى عن مشاعرنا وعواطفنا إزاء فقدان الأهل والأصدقاء، لذا فليس لدينا المقدرة على الوصول إلى المطلب الرواقى أو إلى مثال الحكيم.

ويرد سينيكا على المتشككين فى إمكانية التخلص من هذه الانفعالات والوصول إلى الفضيلة بقوله: "إن السبب فى ذلك يرجع على عدم الثقة فى النفس، ورفضنا الإيمان بقوتنا، وتعلقنا برذائلنا وتأييدها دائما، وتفضيلنا تقديم الأعداء على التخلص منها. لقد منحتنا الطبيعة نحن البشر قوة كافية، فلو أننا استخدمنا هذه القوة لتخلصنا من كل ما يعوق طريقنا إلى الفضيلة، إن السبب فى هذا الضعف هو عدم الإرادة أو عدم القدرة والتمسك بالأعداء"<sup>(٢)</sup>.

ويعد الغضب<sup>(٣)</sup> من أبرز الانفعالات التى تحدث عنها سينيكا، فقد أوضح ماهيته ومدى خطورته على النفس الإنسانية، وكيفية علاجه والنجاة منه. حيث يعرفه بأنه ينتمى إلى انفعالات الرغبة، وهو عبارة عن الرغبة فى الثأر أو إلحاق العقاب بمن يسيء إلينا. وذهب إلى أن الغضب يخالف طبيعة الإنسان وغاية

---

(١) Ibid.. 4. P. 335.

(٢) Ibid.. 6. P. 337.

(٣) ألفرد سينيكا فى تحليله للغضب مؤلف فى ثلاثة أبواب، سجل فيها غضبة ضد الإمبراطور كاليجولا مما عرضه لخطر الموت ولاستياء الإمبراطور كلاوديوس، وقد برع سينيكا فى وصف ما يعانى به الإنسان عندما يسيطر عليه الغضب فى أعماله التراجيدية، حيث يصور الإنسان الذى تملكه الغضب بلى أنه نار مشتعلة ويتخبط كالمجنون. يقول سينيكا فى وصف غضب ميديا: "هكذا تجرى هنا وهناك فى حركة جنونية وعلى وجهها ملامح غضب مجنون، ووجهها بلون اللهب تسحب أنفاسها من الأعماق"

أنظر: سينيكا: ميديا: ترجمة ودراسة وتقديم: د. عبد المعطى شعراوى، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، سنة ٢٠٠٢، فقرة ٣٨٥، ص ١٥٥.

وجوده، فالإنسان يعيش من أجل العطف والتعاون بينما يهدف الغضب إلى الدمار، والإنسان يرغب دائما في الاتحاد بينما تكون رغبة الغضب في البعد والفرقة<sup>(١)</sup>. لذا فليس في الغضب أى شئ عظيم أو نبيل حتى ولو بدا حماسيا<sup>(٢)</sup>.

ويحتاج علاج الغضب إلى تدريب جميع الحواس على التحمل والمثابرة، وكذلك محاسبة الحواس يوميا على ما أخطأت فيه يقول سينيكا: " لا بد من تدريب جميع حواسنا على التحمل، فهي بطبيعتها تعاني طويلا إذا لم يضعفها العقل، ولا بد من استدعائها لتقدم بيانا عن نفسها كل يوم. وقد كان لسكستوس هذه العادة، فعندما كان ينهى يومه ويتفرغ لراحته الليلية كان يسأل نفسه. ما العادة السيئة التي عالجتها اليوم؟ وما الأخطاء التي قاومتها، وفي أى الأعمال كنت أفضل؟ إن الغضب سيتوقف ويمكن التحكم فيه إذا وجد أنه سيقف أمام قاض كل يوم، فهل يمكن أن هناك شئ أكثر تميزا من هذه الممارسة التي تغطي اليوم كله؟ فما أعظمها متعة النوم بعد هذا الفحص الذاتى، ويا لها من سكيننة عندما تكون النفس قد مدحت ذاتها أو وعظتها، وعندما يكون الناقد السرى للذات قد عبر عن شخصيته، وأنا أفيد نفسى بهذه الميزة وكل يوم أعرض قضيتى أمام هيئة النفس<sup>(٣)</sup>.

ويتضح من هذا مدى شدة إحساس سينيكا بالصراع القائم بين النفس والجسد فى صورة هذه الانفعالات المتعددة، لـ فإن افتعالها يتوقف على مدى سيطرة النفس على الحواس، ولعله فى تصويره لهذا الصراع ومعارضته النفس بالجسد يتفق مع ما قدمه أفلاطون فى هذا الشأن<sup>(٤)</sup>، مع الفارق القوى بينهما فى نظرة كل منهما إلى طبيعة النفس والجسد، فعند أفلاطون تختلف طبيعة النفس وماهيتها عن الجسد، أما عند سينيكا فكلتاها ذات طبيعة مادية<sup>(٥)</sup>. ولا يجب أن

(١) Seneca: Moral Essays. Vol. 1 ( On Anger ). Book 1.IV. 2-3. P. 165.

(٢) Ibid.. B. I. XX. 1-2. P. 165.

(٣) I bid.. B. 3. XXXV. 103. PP. .339. 341.

(٤) راجع: أفلاطون : محاوره الطيماوس، فقرة ٨٦، الجمهورية، ٤٤١.

(٥) لا وجود فى نظر الرواقية إلا للكيان الجسمانى، وكل ما يوجد حقا، أى كل ما يفعل وينفعل وكل ما يؤثر فى

غيره ويتأثر به إنما هو كائن جسمانى، ولا تخرج عن هذا النطاق، الأنفس والألهة وحتى الفضائل. فالنفس

=

جسم ما دامت تحرك الجسم وتؤثر فيه.

نقل من أصداء الفلسفة الأفلاطونية فى فلسفة سينيكا، لأن هذه الأصداء باتت يفوق تأثيرها عند سينيكا فى بعض المواقف أصداء المبادئ العامة للفلسفة الرواقية<sup>(١)</sup> .

ويكشف اهتمام سينيكا أيضا بهذا الصراع مع الانفعالات عن مدى انشغاله بمعالجة أمراض النفس بالممارسة العملية، حيث يعول على محاسبة النفس أهمية كبرى فى التخلص من الأخطاء يوميا، ولعله يشير فى هذا الموقف إلى دور الضمير الإنسانى كقاض تقف النفس أمامه يوميا رغم أنه لم يستعمل لفظة ( ضمير ) صراحة لكن ربما يكون هو المقصود من ما نطلق عليه ( الناقد السرى للذات ) .

ويتطرق سينيكا إلى الحديث عن أمراض العقل وأهوائه استكمالا لوصفه لمعوقات الطريق إلى صحة النفس وسلامة العقل التى يقوم عليهما جوهر الفضيلة، ويصفها بأنها أمراض شديدة مثل الجشع والطموح الزائد، تطوق العقل وتحاول الاستحواذ عليه بشدة لتكتسب استمرارية مزمنة. ويفرق سينيكا بين الأهواء والأمراض بقوله: " إننا نعى بالمرض انحرافا دائما فى الحكم على الأشياء، بحيث تبدو الأشياء المرغوب فيها بدرجة متوسطة مرغوبا فيها بدرجة شديدة أو هو التحمس الذائد فى الكفاح من أجل الأشياء المرغوب فيها بدرجة بسيطة أو غير مرغوبة على الإطلاق، أما الأهواء فهى اندفاعات يمكن الاعتراض عليها وهى تكون مفاجئة وشديدة، وهى تأتى هكذا دائما وتستدعى اهتماما بسيطا لأنها قد تسبب حالة من المرض. لذلك فإننا يمكن أن نقول أن أولئك الذين حققوا أكبر تقدم فى الطريق إلى الفضيلة أصبحوا بعيدين عن منال الأمراض<sup>(٢)</sup> .

يبقى لنا هنا أن نتساءل هل يمكن أن يصل الإنسان إلى نهاية الطريق ويحظى بالفضيلة بعد كل هذا الجهد الأخلاقى فى محاربة الانفعالات والأهواء والاندفاعات؟ قد تكون الإجابة المنطقية على هذا السؤال نعم سوف يفوز الإنسان فى

---

=ويتناول سينيكا مادية الفضيلة فى رسالة كاملة بهذا الاسم ويؤكد فيها على لن النفس جسم، والمشاعر والعواطف والانفعالات كلها أجسام لأنها تؤثر فى الجسم، والفضيلة جسم لأنها خير يؤثر فى النفس والجسم.

See : Seneca: On The Corporeality of Virtue . Epistle 106. 4-9. Pp. 219. 221.

(١) R. W Sharples. Op. Cit.. p. 73

(٢) Seneca : On The Diseases of the Soul. Epistle 75. 11-12/ p/ 143.

النهاية بالفضيلة، لكن الواقع بالنسبة لسينيكا عكس ذلك تماما، فهو يضعنا على طريق ليس لها نهاية، طريق التخلي عن الرذيلة لا الفوز بالفضيلة إن جاز التعبير. إنها دوامه الحياة التي لا تنتهي ولا تخلو من الصراع الأخلاقي من الميلاد حتى الموت. يقول سينيكا: " فكر في مجموع الشرور التي حولك، وانظر مثلا كيف لا توجد جريمة إلا ولها مثال حولك، وكيف أن الخطايا تسود في الداخل والخارج. فسوف يمكنك بعد ذلك أن ترى أننا نكسب كثيرا، إذا لم نكن نعد ضمن أقل الفئات في الطريق إلى الفضيلة"<sup>(1)</sup>.

إنك تقول: " ولكن بالنسبة لي، فإنه في داخلي أستطيع أن أسمى لفئة أي من تلك وسوف أصل"، لا أعدك أنك سوف تصل إلى هذا، فقد أحبطنا مقدما فنحن نسرع نحو الفضيلة ولكن الرذائل تعيقنا"<sup>(2)</sup>.

ومن المدهش حقا أن سينيكا يعود بعد ذلك ويكرر كم هي عظيمة المكافأة التي تنتظرنا إذا ما حططنا الأشياء التي تعيقنا والشرور التي تلتصق بنا، إذا استطاع الإنسان ذلك فسوف يكون حقا الرجل الحكيم السعيد، صاحب الحكم الصحيح الموثوق به وصاحب العقل المتحرر من كل شر، والذي يعيش في وفاق مع الطبيعة ويتخذها مرشدا له، لأن العيش في سعادة هو العيش وفقا للطبيعة، وحيث يوجد الوفاق توجد الفضيلة.

وفي هذه اللحظة التي يمتلك فيها الحكيم الفضيلة لن يعوزه أي شيء، ولن يحرم من أي شيء، وسوف تحدث كل الأشياء وفقا لرغبته، لأن الفضيلة وحدها كافية للعيش في سعادة لأنها كاملة لدرجة ليس بعدها درجة"<sup>(3)</sup>. وهنا نصل مع سينيكا إلى الحديث عن سمات الفضيلة.

---

(1) Seneca : Epistle 75.. 15. P. 145.

(2) Ibid.. 16. P. 145.

(3) Seneca: On The Happy Life . xv. 1-3.p. 141.

## رابعاً: وحدة الفضيلة وكمالها:

ناقش الفلاسفة منذ عصر السوفسطائيين مشكلة وحدة الفضيلة ودار السؤال حول إذا ما كان من الممكن أن يكون المرء شجاعاً وفاسقاً في نفس الوقت حكيماً وظالماً معاً. وقد كان هناك العديد من الحجج المؤيدة والمعارضة لهذا الموضوع. وتظهر محاورة بروتاجوراس مدى دفاع سقراط وتأييده لوحدة الفضيلة ضد معارضييه من السوفسطائيين حيث أكد بقوة على أن من يحوز الفضيلة يحوز بهذا كل القيم الأخرى، وأنه لا يمكن حيازة الأخرى بدون حيازة الفضيلة<sup>(١)</sup>. وقد تبنت المدرسة الرواقية نفس هذا الموقف السقراطي من مشكلة وحدة الفضيلة وما ترتب عليه من مفارقات، واتخذت موقفاً واضحاً منذ بدايتها على يد زينون، حيث حاربت بقوة الرأي القائل بأنه يمكن فصل إحدى الفضائل عن الكل واستعانت في تأكيد موقفها بالعديد من البراهين النظرية<sup>(٢)</sup>.

وهذا ما يؤكد ديوجينس اللايرسي بقوله: "قال الرواقيون إن الفضائل شديدة الاتحاد، فمن حاز بعضها حازها جميعاً ذلك أن الموضوعات التي تدور حولها الفضائل شائعة بينها، على حد قول كريسيبوس في الباب الأول من كتاب الفضائل<sup>(٣)</sup>. ويقول في موضع آخر: "لقد أثبت الرواقيون أنه لا وجود وسط بين الفضيلة والرذيلة، بينما قال المشائون بأن التقدم وسط بينهما، وعلى حد قول فلاسفة الرواق، فكما أن قطعة الخشب تكون إما مستقيمة أو معوجة، فإن المرء يكون أيضاً إما عادلاً أو غير عادل، ولا يمكنه أن يكون أكثر عدلاً أو أقل وكذلك الحال بالنسبة لجميع الفضائل<sup>(٤)</sup>".

وذهب زينون إلى أن التأمل هو المصدر المشترك لكل الفضائل، ورآه كليانتمس في قوة النفس وأرستون في صحتها، أما بعد كريسيبوس فأصبح الرواقيون يرون عادة مصدر الفضائل قائماً في الحكمة باعتبارها علم الأمور الإنسانية والإلهية. ومن

(١) راجع ألاتون، محاورة بروتاجوراس حيث أنها تدور في جملتها حول هذه القضية.

(٢) أولف جيجن: المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ص ٤١٠.

(٣) D. Laertius: Vol. 2. VIII. 127. P. 223

(٤) Ibid. VI. 129. P. 233.

الحكمة تفرعت أربع فضائل رئيسية وقد انقسمت الفضيلة الكبرى عندهم وهي التأمل إلى الشجاعة وضبط النفس والعدل. وكان كلياتس قد أحل فضيلة التحمل محل فضيلة التأمل في التقسيم الرباعي للفضائل. وكان رأى أرسطون وكذلك كلياتس في الأساس أن الفضائل المختلفة لا تتميز عن بعضها البعض إلا من حيث الموضوعات التي تطبق عليها ويعبر عنها فيها، أما كريسيبوس فإنه اعتبر أن هناك اختلافاً كيفياً بين الفضائل<sup>(1)</sup>.

ولا يختلف موقف سينيكا من مشكلة وحدة الفضيلة وكمالها عما قال به الرواقيون السابقون عليه رغم ما قدمه من تنازلات لتخفيف حدة المثالية الرواقية، تلك التنازلات التي تجلت في قوله بالأخلاق المناسبة أو أخلاق الواجب التي ليست بالفعل أخلاق الفضيلة بل كالظل منها، لكن هذا لم يسمح له بأن يكون في موقف مختلف عن موقف السابقين عليه فيما يتعلق بوحدة الفضيلة. فما زال يردد أنه لا يمكن الفصل بين الفضائل. فقد وافق كريسيبوس على أن الحكمة هي مصدر الفضائل المختلفة، ومنها تتفرع ثلاث فضائل أخرى هي ضبط النفس، والشجاعة، والعدل؟ يقول سينيكا: "ولقد قسمنا الفضيلة الكاملة التامة إلى أجزاء: فلا بد من كبح زمام الرغبات، وكبت الخوف، والفعل السليم، وقضاء الدين، وبذلك نكون ضمناً ضبط النفس، والشجاعة، والحكمة، والعدل"<sup>(2)</sup>.

ويضيف سينيكا إلى هذه الفضائل الأربع فضيلة الرحمة كفضيلة خامسة، وتحتل هذه الفضيلة مكانة لا بأس بها بين كتابات سينيكا الأخلاقية، كما أنها تضيء على فلسفته لونا من ألوان العطف والتسامح والإحسان. يقول سينيكا: "إن السعادة الحقيقية تتمثل في إفاضة الأمان على الجميع، وفي أن يعيدهم المرء للحياة من على حافة الموت، والفوز بالتاج المدنى وذلك بإظهار الرحمة، فليست هناك أية زينة جديرة بالظهور عند الأمير، أو أجمل من ذلك التاج الذى يمنح له لحفاظه على حياة مواطنيه. فليست الغنائم المسلوقة من عدو مهزوم، ولا العربات الملوثة بدماء

(1) E. Zeller : Outlines. P. 220 .

(2) Seneca: More About Virtue. Epsitle . 120. 11.p. 389.



البرير، ولا الغنائم المكتسبة في الحروب. إن إنقاذ الحياة عامة هو الاستخدام الأمثل للسلطة<sup>(1)</sup>.

وقد تظهر الفضيلة بمظهرها التام المتكامل وتمارس بشكل كلي لا انفصال فيه، كما أنها قد تمارس في نواح أو جوانب متعددة، وهنا يشير سينيكا إلى إمكانية الاختلافات الكيفية بين الفضائل، لكن هذا الاختلاف الكيفي لا يعنى فصل الفضائل بعضها عن بعض، بل تظل رغم ذلك مترابطة باعتبارها صورا مختلفة للفضيلة التامة.

ويحدد سينيكا مظهر الفضيلة التامة المتكاملة في ضوء طبيعة الخير الأول أو الخير الأسمى الذى يبدو على حد قوله فى النفس التى تتأمل فى الحقيقة، الحاذقة فيما يجب طلبه وما ينبغى تجنبه، وتقييم معايير القيمة وفقا للطبيعة لا وفقا للهوى، النفس التى تتخلل العالم كله وتوجه نظرتها المتأملة إلى جميع ظواهره، وتولى اهتماما كبيرا بالإنكار والأفعال، وهى قوية وأيضا عظيمة، وتنمو فوق المصاعب والشدائد، وترتفع فوق كل النعم والمحن، جميلة بصورة مطلقة، مزودة بالرحمة إلى جانب القوة، سليمة، هادئة لا تفزع، نفس لا يمكن لأى عنف أن يحطمها، ولا تستطيع أفعال الحظ أن تعليها أو تحط منها. إن النفس مثل هذه هى الفضيلة التامة بعينها<sup>(2)</sup>.

وتتعدد صور هذه الفضيلة التامة وفقا لاختلاف المواقف وتغير الأحداث، لكن الفضيلة ذاتها لا تصبح أدنى ولا أعظم، لأن الخير الأسمى لا يمكن أن ينقص، ولا يمكن أن تتقهقر الفضيلة، بل أنها تتحول، فتكون فى كيفية معينة فى حين، وفى كيفية أخرى فى حين آخر<sup>(3)</sup>.

إن الفرج والتحمل الشجاع غير المستسلم للعذاب خيران متساويان، لأنه يوجد فى كلاهما عظمة النفس، فهى تبدو هادئة فرحة فى الحالة الأولى، بينما تبدو ثابتة ومستعدة للقتال فى الحالة الثانية، وبنفس الطريقة فإن الفضائل الأخرى

(1) Seneca : Moral Essays ( On Mercy ). Vol. 1. B. 1. XXVI. 4-5. P. 429.

(2) Seneca : On Various Aspects of Virtue . Epsitle 66. 6-7. Pp. 5.7.

(3) Seneca: Epsilte 66. 8. P. 7.

كالسكينة والبساطة والكرم والإخلاص، أيضا متساوية لأنها جميعا تقوم على فضيلة واحدة هي التي تجعل النفس مستقيمة وغير منحرفة<sup>(١)</sup>.

ولا يؤدي اختلاف الظروف إلى أى اختلاف كمى بين الفضائل، لأن الفضيلة متساوية فى أى ظروف تظهر فيها، وتظل بالضرورة متساوية، لأنها كل صورها تتم باستقامة أخلاقية متساوية وبحكمة متساوية وبشرف متساو. سواء جاءت عبر الفرح أم الألم، سواء أكانت تسكن الجسد الصحيح الحر، أم الجسد العليل المتقيد بالأسر<sup>(٢)</sup>.

ويبرهن سينيكا على وحدة الفضيلة من خلال مجموعة من البراهين النظرية يستفيض فيها شكل يعيل إلى التكرار، لكنها فى النهاية تدور حول ثلاثة أفكار أساسية: الأولى. أن العقل عامل مشترك ومتساو بين الجميع- والمقصود هنا العقل الذى فاز بالفضيلة-، والثانية. فكرة استقامة الفضيلة. والثالثة. الربط بين الحقيقة والفضيلة.

ويتساءل سينيكا: " لماذا لا يعتبر أى خير أعظم من أى خير آخر؟" ويجيب قائلا: " وذلك لأنه لا يمكن أن يوجد شيء أكثر إحكاما مما هو محكم بالفعل، ولا شيء أكثر استواء من المستوى، فلا يمكننا أن نقول إن أحد الأشياء مساو لهدف معين أكثر من شيء آخر، ومن ثم فإنه لا شيء أكثر شرفا مما هو شريف<sup>(٣)</sup>. لأن العقل مساو للعقل مثلما يتساوى الحظ المستقيم مع الآخر، ومن ثم فإن أى فضيلة متساوية مع الأخرى، والفضيلة ليست سوى العقل السليم، وكل الفضائل عقول والعقول تكون عقولا إذا كانت سليمة، وإذا كانت كذلك فإنها تكون أيضا متساوية، والأفعال تكون كما تكون العقول، ولذلك فإن جميع الأفعال الخيرة متساوية<sup>(٤)</sup>.

---

(١) Ibid .. 13-14. P. 11.

(٢) Ibid.. 15-16. P. 13.

(٣) Seneca: On Various Aspects of Virtue . Epistle 66. 28- 29. P. 21.

(٤) Ibid .. 32-33. P. 23. and See Also: Epistle 71-19-20. P. 85.

وبناء على هذا فإن من يمتلك فضيلة واحدة فقد ملك كل الفضائل نظرا لأنها متساوية ، كما أن الذى به نقص لأى خاصية تصنع الخير يكون سيئا على حد تعبير سينيكا<sup>(١)</sup> .

كما يبرهن سينيكا على كمال الفضيلة من خلال صفات الكمال التى يصفها بها، ويقف ضد الرأى القائل بأنها تقبل الزيادة أو النقصان، فعظمة الفضيلة على حد تعبيره لا يمكن أن ترتفع لمراتب أعلى لأن الزيادة منكورة على ما هو عظيم لذاته، فليس هناك شىء أكثر استقامة من المستقيم، ولا شىء أصدق من الصادق، ولا شىء أكثر اعتدالا مما هو معتدل.

ويرى سينيكا أن كل فضيلة غير محدودة، لأن الحدود تعتمد على مقاييس محددة، فالاستقرار لا يمكن أن يتقدم أكثر من الإخلاص أو الوفاء أو الولاء، فما الذى يمكن إضافته لما هو كامل، لا شىء وإلا كان غير كامل، لذا فلا يمكن إضافة أى شىء للفضيلة وإلا كان بها عيبا، والشريف أيضا لا يسمح بأى إضافة لأنه شريف فى الأصل<sup>(٢)</sup> .

ويذهب سينيكا إلى أن الأكاديميين الأوائل يرون أن الإنسان يكون سعيدا حتى وهو يتحمل ألوان العذاب، ولكنهم لا يوضحون لنا إذا ما كان سعيدا سعادة تامة أم لا، لأنه إذا لم يكن سعيدا سعادة تامة فإنه لا يكون قد فاز بالفضيلة الكاملة<sup>(٣)</sup>، وهكذا قال أيضا بعض الفلاسفة الذين ذهبوا إلى أن الفضيلة تكون غير مكتملة بسبب عطايا الحظ ومنايا القدر التى لا توافق ظروف الإنسان<sup>(٤)</sup> .

ويعلق على هذا قائلا: " إن الخير الكامل لا يسمح بالزيادة ، لأنه كيف يزداد ما هو مكتمل ، فنفترض أن الجسد خال من الألم، فما الزيادة التى يمكن أن تحدث لهذا الخلو من الألم، والنفس إذا كانت هادئة، فما الزيادة التى يمكن أن تحدث لهذه السكينة<sup>(٥)</sup> . إن الفضيلة لا تتلف ولا تضعف ، بل تبقى فى حدودها

(١) Ibid.. 8-9 . p. 7.9.

(٢) Seneca: Epsitle 66. 6. P. 7.

(٣) Seneca: On The Supreme Good . Epsitle 71. 18. P. 85.

(٤) Seneca: On The Happy Life . Epsitle 92.5.p.449.

(٥) Seneca: Epsitle 66. 45. P. 31 .

الذاتية بغض النظر عن سلوك الحظ، سواء كان العفر طويل أم قصير، فإن الفضيلة لا تقل ولا تزداد رغم الفرق في السنين<sup>(١)</sup>.

ويضرب سينيكا مثلا لكمال الفضيلة بكمال الدائرة فسواء كانت الدائرة كبيرة أو صغيرة، فإن حجمها لا يؤثر على شكلها الأساسي ولكن يؤثر على مساحتها لذا فإن اختزلنا الحياة الفاضلة من مائة عام إلى يوم واحد فقط سوف تظل شريفة بنفس الدرجة<sup>(٢)</sup>.

وقد دافع فيلسوفنا أخيرا عن قضية أنه لا يمكن فقدان الفضيلة شأنه في ذلك شأن جميع الرواقيين، فكما نعلم أن المدرسة الرواقية قبلت منذ البداية الرأي القائل بأن الرجل الذى يصل إلى الفضيلة حقا لا يمكن أن يحرم بعد ذلك من ملكيتها، فليس هناك شيء يمكن أن يقف في وجه الفضيلة تماما مثلما لا يقف أى شيء في وجه الألوهية. ولكن الصعوبات التى يودى إليها قبول هذا الموقف اضطرت كريسيبوس إلى البرهنة العملية على صحة هذا الرأي تحت تأثير معارضيه<sup>(٣)</sup>.

وهذا ما فعله سينيكا وربما يكون أيضا تحت تأثير الانتقادات الحادة التى وجهت للمدرسة الرواقية من جانب المشائين حيث يقول: "وأنا أريد أن أبحث فى هذا الشكل من الحجة التى استخدمت ضدنا والتى يقول أصحابها، نحن نعرف ما هو بارد وما هو ساخن، ودرجة حرارة الماء الفـ ر تكمن بينهما والمثل فإن (أ) سعيد، و(ب) شقى، و(ج) ليس سعيدا ولا شقيا. وأنا أقول: إذا أضفت إلى الماء الفاتر كمية أكبر من الماء البارد فإن النتيجة ستكون ماء باردا، ولكن إذا صببت عليه كمية كبيرة من الماء الساخن، فإن الماء سيصبح فى النهاية ساخنا ومع هذا فإنه فى حالة الرجل الذى ليس بسعيد ولا بائسا فمهما كان ما أضيفه لمتاعبه فلن يكون غير سعيد وفقا لحجتهم، ولكن افترض أن أمامك رجلا ليس يائسا ولا سعيدا وأضيف العمى إلى متاعبه فإنه لن يصبح غير سعيد، ولذلك فإن الشخص الذى لا تتحول حياته إلى البؤس بكل هذه الشرور، فإنها أيضا لا تخرجه من حياته السعيدة، لأن

(١) Seneca: Epistle 74. 26. P. 131.

(٢) Ibid.. 27. Pp. 131- 133.

(٣) أولف جيجن: المرجع السابق، ص ٤١٥.

الرجل الحكيم لا يمكن أن يستط من السعادة إلى الشقاء، إذ إنه لا يمكن أن يسقط إلى اللاسعادة<sup>(١)</sup> .

بهذا يبرهن سينيكا على أن الحكيم لا يمكن أن يفقد الفضيلة مهما كانت الظروف والأحداث التي يمر بها في حياته، لأن فقدان الفضيلة يتم فقط بطريقة واحدة وذلك بتغير الخير إلى ما هو شيء، وهذا مستحيل وفقا لقانون الطبيعة<sup>(٢)</sup> . ، فالطبيعة كما يرى فيلسوفنا لا تسمح للحكيم بأن يعانى من التغير الكلى أعنى من التحول من الخير الكامل إلى الشر الكامل، والإنسان لا يسقط من أفضل حال إلى أسوأ حال، حتى الإنسان السيء لا بد أن يستبقى بالضرورة بعض آثار الخير، والفضيلة لا تنطفى كلية هكذا بحيث لا تترك على العقل آثارا دائمة لا يمكن لأى تغير أن يزيلها، ويضرب سينيكا مثلا على هذا بالحيوانات التي روضت فى الأسر، فهذه الحيوانات إذا عادت مرة أخرى إلى الغابات تستبقى شيئا من ترويضها السابق وتبتعد تماما عن جميع الحيوانات الأخرى. وهكذا فلا أحد وصل إلى الحكمة يمكن أن يعود ويسقط فى أعماق الشر<sup>(٣)</sup> .

بهذا الموقف من وحدة الفضيلة وكمالها أبقى سينيكا على جميع المفارقات الرواقية الناتجة عن هذا التصور الكامل للفضيلة، رغم أن هدفه الأساسى لم يكن الوصول إلى مثل هذا الكمال الأخلاقى، فهذا أمر مستحيل كما أشرت إلى ذلك سابقا، ولكن التقدم نحو الفضيلة كان محور اهتمامه، ومثال الحكيم الكامل هو المثال الذى يجب أن يحتذى به.

---

(١) Seneca: Epsilte 92. 21-23.p. 461.

(٢) Seneca: Epsilte 74. 24. P. 172.

(٣) Seneca : Moral Essays. Vol . 3( On Benefits ) . B.7. XX. 5. P. 507.

## خاتمة:

مما سبق عرضه يمكننا استخلاص أهم النتائج الآتية:

١- رغم تعدد كتابات سينيكا الأخلاقية وتنوع موضوعاتها إلا أن معظمها تدور حول محور واحد- هو الفضيلة- تبدأ منه وتنتهى إليه. وتعتبر بصدق عن عقل وضمير فيلسوف مثقف واع، تعيش مع الواقع الفعلى من حوله وأحس بمرارة الانغماس فى الشهوات المادية والدنيوية، وسعى إلى إصلاح أزمته عصره الأخلاقية من خلال دعوته وتشجيعه المستمر للفوز بأخلاق الفضيلة.

٢- لقد كانت أهداف سينيكا فى مجملها تدور حول تخفيف المثالية الرواقية المتشددة بشأن أخلاق الفضيلة وذلك من خلال توسيع دائرة هذه الأخلاق لتشمل أكبر عدد ممكن من الناس خاصة أصحاب الإرادة والنية الحسنة وكذلك امتداد دائرة هذه الأخلاق لتشمل التمتع بالخيرات المتاحة فى ظل الاعتدال وعدم الإفراط.

٣- لم تتفق النتائج التى انتهى إليها سينيكا مع أهدافه السابقة، فقد انتهى فى النهاية إلى نفس المبادئ المثالية التى ردها الرواقيون ولم يخرج عن المفهوم الرواقى العام للفضيلة- العيش وفقا للطبيعة العقلية والكونية- ولم يتنازل عن المفهوم المطلق الكامل للفضيلة التى تكفى نفسها بنفسها؛ فهى إما أن يحوزها المرء كاملة أو يفتردها كاملة، فليست هناك درجات بين الفزيد والرذيلة والناس رغم تقديمهم فى الطريق إلى الفضيلة لكنهم مازالوا فى تعداد الحمقى والأشرار.

٤- بهذه النتائج المثالية أبقى سينيكا على جميع المفارقات الرواقية التى تتعلق بالفضيلة ولم يستطع أن يتخلص من الانتقادات التى وجهت إلى المدرسة الرواقية بشأن مثال الحكيم الذى لا يمكن الوصول إليه باعتراف سينيكا نفسه.

٥- ما بين أهداف سينيكا والنتائج التى انتهى إليها مساحة واسعة من التآرجح بين الواقعية والمثالية، وبين الفضيلة كمنظرة والفضيلة كمارسة وتطبيق، وبين أخلاق الواجب المناسبة وأخلاق الفضيلة. لقد أراد أن يجمع بين أخلاق الواجب لتكون أساسا لصاحب النية الحسنة والإرادة الطيبة وبين أخلاق الفضيلة التى مهما بلغت درجة مثاليته لكنها تبقى فى حدود الممكن الإنسانى. وفى ظل هذا التآرجح والتردد

يبدو سينيكا تارة مسرفا في رواقيته إلى حد يجعل فلسفته غير عملية وتارة أخرى لينا إلى حد لا يستطيع معه أن يكون رواقيا حقيقيا.

٦- جمع سينيكا في معالجته لمفهوم الفضيلة بين العديد من العناصر الفلسفية السابقة عليه، فقد استوحى الفلسفة السقراطية، ووصل إلى درجة التوحد مع الحكيم الأثيني في العديد من القضايا التي تتعلق بالفضيلة، لكنه رغم ذلك كان كغيره من الرواقيين أم يحافظ على مكانة الأخلاق المستقلة كما كان الحال عند سقراط، بل ربطها بنظرية كلية للعالم الطبيعي، الأمر الذي أضفى على فلسفته نوعا من الاستسلام لتيار الأحداث التي تجرى وفقا للقدر.

٧- برع سينيكا في تصوير الصراع الأخلاقي بين النفس والجسد، وكشف عن مدى مقدرة العقل في حسم هذا الصراع، وكان في ذلك أفلاطونيا إلى حد كبير، لكنه لم يكتف بوصف هذا الصراع بل حاول أن يقدم علاجا عمليا للتخلص من هذه الأمراض والأهواء.

٧- يلتقى سينيكا في تمسكه بأخلاق الفضيلة المثالية مع الخير الأقصى عند أفلاطون فكلاهما على درجة عالية من المفارقة رغم إمكانية الوصول إلى أخلاق الفضيلة، كما يلتقى سينيكا في محاولته الجمع بين أخلاق الفضيلة وأخلاق الفعل المناسب مع تقسيم أرسطو للأخلاق إلى أخلاق عليا ومركزها التأمل العقلي الدائم للأشياء الخالدة، وأخلاق الشرف.

المصادر والمراجع:

أولا: المصادر:

- Seneca** (1) On Philosophy, The Guide Of Life, Vol. 1, Epsilte 16.  
(2) On Allegiance To Virtue , Vol. 1, Epsilte 37.  
(3) On The Philosopher's Task, Vol. 1, Epistle 64.  
(4) On Various Aspects of Virtue, Vol. 2, Epistle 66  
(5) On III- Health and Endurance Of Suffering , Vol . 2,  
Epistle . 67.  
(6) On The Supreme Good, Vol. 2, Epistle . 71.  
(7) On Virtue As Arefuge from Worldlu Distractions,  
Vol. 2, Epistle . 74.  
(8) On The Diseases of The Soul, Vol. 2, Epistle 75.  
(9) On The Tating One ' s Own Life , Vol. 2, Epistle 77.  
(10) On The Part Played by Philosophy In The Progress  
Of Man, E. 90.  
(11) On The Happy Life, Vol. 3, Epistle. 92.  
(12) On The Value Advice , Vol. 3, Epistle 94.  
(13) On The Care of Health and Peace of Mind, Vol. 3,  
Epistle 104.  
(14) On The Corporeality of Virtue , Vol. 3, Epistle 106  
(15) On Self Control , Vol. 3, Epistle 116.  
(16) On The Conflic+ Between Pleasure and Virtue, Vol. 3,  
Epistle 123.  
Ad Lucilium Epistulae Morales , Trans . By. Richard  
M. Gummere,  
( Loeb Calssical Library ) In 3 Volumes, Harvard  
University Press, London, 1989.

- Seneca** (17) On Anger, Vol.1.  
(18) On Benefits. Vol. 3  
(19) On Mercy , Vol. 2.  
(20) On The Happy Life. Vol. 2.  
Moral Essays, Trans. By Johnw. Basore, ( Loeb  
Calssical Librart ) In 3 Volumes, Harvard University  
Press, London, 1994.



ثانيا : المراجع  
أ-المراجع الأجنبية:

- Arnold (E.V)(1) Roman Stoicism, The Humanties Press, New York, 1958.
- Cicero (2) On Stoic Good AND Evil ,De Finibus 3 Paradoxa Stoicorum, Trans . By M.R Wright , Aris & Phillips L Td, 1991.
- Dronke (p) (3) A History of Twelfth Century Western Philosophy, Cambridge University Press, London, 12992.
- Frede (M) (4) On The Stoic Conception of The Goog Into ( Topics in Stoic Philosophy ), Clarendon Press, New York, 1999.
- Fuller (B.A.G) (5) A History of Philosophy 3<sup>rd</sup> Edition, Oxford & IBH Publishing Co., New Delhi, 1955 .
- Irwin (T) (6) A History of Western Philosophy , Classical Though, Oxford University Press, London, 1989.
- Laertius (D) (7) Lives of Eminent Philosophers , Trans. By. R .D. Hicks, M. A., William Heinemann Ltd , London, 1970.
- Long (A. A) (8) Stoic Studies, Cambridge University Press, London, 1996.
- Sharples (R.W) (9) Stoics, Epicureans and Sceptics, Routledge, London, 1996.
- Sidg wick (H) (10) Outlines of The History Of Ethics, 5 th Ed, Macmillan& Co., Limited, London , 1902.
- Striker (G) (11) Essays On Hellenistic Epistemology and Ethics, Cambridge University Press, London, 1996.
- Thilly (F) (12) A History of Philosophy, George Allen & Unwin Ltd, 1951.
- Zeller (E)(13) Outlines of The History of Greek Philosophy , trans. By. L.R Palmer, Revised by. W. Nettle , Thirteenth Ed Publication, New York, 1980. .

## ب- المراجع العربية:

- أبيقور(١) رسالة إلى مينيسي، ترجمة د. جلال الدين سعيد، ضمن كتاب أبيقور الرسائل والحكم، الدار العربية للكتاب، بيروت، سنة ١٩٩١.
- أشفيتسر (البرت) (٢) فلسفة الحضارة، ترجمة د. عبد الرحمن بدوي، مراجعة د. زكى نجيب محمود، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، بدون تاريخ.
- أفلاطون(٣) محاوره بروتاجوراس، ترجمها إلى الإنجليزية، بنيامين جويت، تعريب: محمد كمال الدين يوسف، مراجعة د. محمد صقر خفاجة، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، سنة ١٩٦٧.
- .....(٤) محاوره فيليبوس، تحقيق وتقديم، أوجيست ديبس، تعريب: الأب فؤاد جرجى بربارة، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سنة ١٩٧٠
- .....(٥) محاوره جورجياس، ترجمها عن الفرنسية، محمد حسن ظاظا، راجعها د. على سامى النشار، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، سنة ١٩٧٠ .
- الفرنسيسكاني( الأب منصور مستريح ) (٦) مقتطفات من رسائل الأخلاق إلى لوكيلوس للحكيم سينيكا، المركز الفرنسيسكى للدراسات الشرقية المسيحية، القاهرة، سنة ٢٠٠٠.
- أمين( د. عثمان)(٧) الفلسفة الرواقية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، سنة ١٩٧١.
- بارو( ر. هـ)(٨) الرومان، ترجمة. عبد الرازق يسرى، مراجعة د. سهير القلماوى، دار نهضة مصر، القاهرة، سنة ١٩٦٨.
- برهيبه( أميل)(٩) تاريخ الفلسفة، الجزء الثانى. الفلسفة الهلينستية والرومانية، ترجمة. جورج طرابيشى، دار الطليعة، بيروت، سنة ١٩٨٢.
- جيغن( أولف)(١٠) المشكلات الكبرى فى الفلسفة اليونانية، ترجمة د. عزت قرنى، دار النهضة العربية، القاهرة، سنة ١٩٧٦.

- ديورانت (ول) (١١) قصة الحضارة، ترجمة. محمد بدران، المجلد السادس، الجزء العاشر (الحضارة الرومانية)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، سنة ٢٠٠١.

- رسل ( برتراند) (١٢) تاريخ الفلسفة الغربية ، الكتاب الأول (الفلسفة القديمة) ترجمة د. زكي نجيب محمود، مراجعة د. أحمد أمين، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، سنة ١٩٦٧.

- سعيد ( د. جلال) (١٣) فلسفة الرواق (دراسة ومنتخبات)، مركز النشر الجامعي، بيروت، سنة ١٩٩٩.

- كوبلستون ( فردريك) (١٤) تاريخ الفلسفة، المجلد الأول (اليونان والرومان) ترجمة د. إمام عبد الفتاح ، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، سنة ٢٠٠٢. معلومات مستقاة من شبكة الإنترنت:

**The Free Emcyclopedia . http :// en . Wikipedia . Org / Wiki / .-١**

# الفهرس

| الصفحة | الموضوع  |
|--------|--|
| ٥      | الإهداء  |
| ٧      | مقدمة  |
| ٩      | قيمة الفوارق الكمية فى فلسفة اللذة عند فلاسفة اليونان        |
| ١١     | أولا : اللذة الحاضرة عند أرسطوس القورينائى                   |
| ١١     | ثانيا : الحساب الذى عند أفلاطون                              |
| ١١     | ثالثا : مفهوم السعادة الكاملة عند أرسطو                      |
| ١١     | رابعا : النفعية الأبيقورية                                   |
| ١١     | خامسا : انفعال اللذة عند الرواقيين                           |
| ١٢     | أولا : اللذة الحاضرة عند أرسطوس القورينائى                   |
| ١٩     | ثانيا : الحساب الذى عند أفلاطون                              |
| ٢٦     | ثالثا : مفهوم السعادة الكاملة عند أرسطو                      |
| ٣٠     | رابعا : النفعية الأبيقورية                                   |
| ٤٣     | الخاتمة  |
| ٤٥     | المصادر والمراجع   |
|        | فلسفة الألم عند هيجسياس القورينائى أصولها وآثارها فى الفلسفة |
| ٥١     | الهيلينستية والرومانية                                       |
| ٥٣     | مقدمة  |
| ٥٥     | أولا : حياة هيجسياس  |
| ٥٦     | ثانيا : مصادر فلسفته فى الألم                                |
| ٥٦     | المصدر السوفسطائى (تشاؤمية أنطيفون . وبروديقوس)              |
| ٥٧     | تشاؤمية أنطيفون  |
| ٦٠     | تشاؤمية بروديقوس   |
| ٦١     | المصدر السقراطى  |
| ٦٣     | المصدر القورينائى (تناقض تعاليم أرسطوس الأخلاقية)            |

| الصفحة | الموضوع   |
|--------|---|
| ٦٥     | ثالثاً : ملامح فلسفته في الألم                                  |
| ٦٥     | معاناة الألم ونفى إمكانية تحقيق السعادة                         |
| ٦٧     | اللامبالاة والسلبية تجاه الحياة                                 |
| ٦٩     | الدعوة إلى الانتحار   |
| ٧١     | رابعاً : المؤثرات الهيجساسبية في الفلسفة الهيلينستية والرومانية |
| ٧١     | التحرر من الألم عند أبيقور                                      |
| ٧٧     | الانتحار ومبرراته عند الرواقيين                                 |
| ٨٤     | الخاتمة   |
| ٨٦     | المصادر والمراجع  |
| ٨٩     | وحدة الجنس البشرى والدعوة إلى مجتمع عالمي "عند الرواقيين"       |
| ٩١     | مدخل  |
| ٩٧     | أولاً : منطلقات الرواقيين في الدعوة إلى العالمية                |
| ٩٨     | انهيار مفهوم دولة المدينة                                       |
| ١٠٤    | الرق  |
| ١١٨    | ثانياً : مبادئ الدولة العالمية "الجامعة الإنسانية"              |
| ١١٨    | سيادة القانون الطبيعي   |
| ١٢٣    | الحرية والمساواة  |
| ١٢٨    | خاتمة   |
| ١٣٠    | المصادر والمراجع  |
| ١٣٥    | مفهوم الفضيلة عند سينيكا  |
| ١٣٧    | مقدمة   |
| ١٤٢    | أولاً : الفضيلة هي الخير الأسمى                                 |
| ١٤٨    | ثانياً : وحدة المعرفة والفضيلة                                  |
| ١٥٦    | ثالثاً : ماهية الفضيلة  |
| ١٦٥    | رابعاً : وحدة الفضيلة وكمالها                                   |
| ١٧٢    | خاتمة   |
| ١٧٤    | المصادر والمراجع  |

تم بحمد الله



مع تحيات

دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

تليفاكس: ٥٢٧٤٤٣٨ - الإسكندرية